ANTANAS MACEINA

IŠLAISVINIMO TEOLOGIJA

Visuomeninio Bažnyčios įsipareigojimo pavojai

Tekstą surinko ir spaudai paruošė
"Tėviškės žiburių" spaustuvė

Atspaudė "Litho-Art" spaustuvė Toronte

Tiražas — 500 egzempliorių

Išleido savaitraštis "Tėviškės žiburiai"
1986 metais

Leidėjų žodis

Temos aktualumas paskatino profesorių Antaną Maceiną gilintis į ją bei parašyti eilę straipsnių, o leidėjus — surinkti juos ir išleisti atskira knyga, kad lietuviškoji visuomenė galėtų išsamiau susipažinti su išlaisvinimo teologija kaip nauju užmoju spręsti su socialine ir kitokia priespauda susijusias problemas.

Nors ši teologija dabartiniais žingsniais ribojasi daugiausia Pietų Amerikos šalimis, tačiau ją sklaidant kyla ir Rytų Europos išlaisvinimo klausimas, laukiantis platesnio sprendimo.

Toje perspektyvoje savaime iškyla ir pavergtos Lietuvos išlaisvinimo klausimas, kuris ligšiolinėje išlaisvinimo teologijoje dar neranda vietos. Reikia tikėtis, kad ši teologija, įžvelgusi pradines savo klaidas, ateityje taps visuotinio išlaisvinimo teologija, atverianti naujas perspektyvas ir tautų išlaisvinimui ne tik iš ekonominės-socialinės, bet ir tautinės-politinės priespaudos, bei nuties kelius į krikščioniškesnio pasaulio epochą.

Dėkojame prof. A. Maceinai už naujas įžvalgas ir kviečiame tautiečius jomis pasinaudoti.

TURINYS

psl.

Leidėjų žodis 5
Įvadinė pastaba 7

I. IŠLAISVINIMO TEOLOGIJOS SAVIMONĖ 11

1. Išlaisvinimo teologijos šaltinis 11
2. Išlaisvinimo teologijos suaktualėjimas 16
3. Išlaisvinimo teologijos savarankiškumas 24

II. VARGŠAI IR JŲ LAISVINIMAS 35

1. Apsisprendimas už vargšus 35
2. Vargšai kaip klasė 43
3. Išlaisvinimo samprata 43
4. Išlaisvinimas kaip revoliucija 55

III. LIAUDIES BAŽNYČIA 64

1. Vargšai kaip Dievo Tauta 64
2. Funkcinė hierarchijos samprata 69
3. Vargšai kaip Evangelijos subjektas 75
4. Politinis pobūdis 82
5. Kolektyvinis pobūdis 87

IV. KRITINĖ UŽSKLANDA 95

1. Išlaisvinimo apimtis 95
2. Marksistinis pobūdis 101
3. Utopinis pobūdis 108
4. Įsipareigojimo pinklės 113

ĮVADINĖ PASTABA

Sunku šiandien tylomis praeiti pro tą nerimą ir net triukšmą, kurį pastaruoju metu yra sukėlusi išlaisvinimo teologija. Paviršium žiūrint, ji atrodo esanti arba tik sielovadinė pastanga telkti bendrijosna Pietų Amerikos vargšus, arba tik priekaištinga kritika bažnytinės vadovybės, kam ši stojanti turtingųjų bei valdančiųjų pusėn. Taigi — lyg ir tik arba pastoracija, arba sociologija.

Savo esmėje betgi išlaisvinimo teologija, kaip ją apibūdina Tikėjimo kongregacijos prefektas kardinolas J. Ratzingeris, "yra naujas bandymas interpretuoti visą krikščioniškąjį sandą (das Christliche) kaip laisvinimo praktiką ir tapti šios praktikos vadove"*. O tai jau žymiai daugiau nei tik sielovados rūpesčiai ar priekaištai bažnytinių vadovų gyvensenai bei elgsenai. Tai ryžtas "visą krikščioniškąją tikrovę įlieti į politiškai socialinio laisvinimo formą" (t.p.). Užtat kard. J. Ratzingeris ir įspėja mus "nenumoti ranka į išlaisvinimo teologijos rimtumą", kadangi jos dėmesys prispaustaisiais reikalauja naujo atsakymo, "kurio ligšiolinėje tradicijoje rasti neįmanoma" (op.cit. p.189).

Pati išlaisvinimo teologija tariasi radusi šį atsakymą krikščionybėje, pertvarkytoje pagal *marksistinį modelį*, vadinasi, pagal marksistinę istorijos ir visuomenės sampratą. Tai reiškia, pasak kard. J. Ratzingerio, "kad pasaulis turįs būti aiškinamas pagal klasių kovos schemą ir kad esą tegalima rinktis tik arba kapitalizmą, arba marksizmą" (op. cit. p. 191). Jeigu kas mėgintų "šitokį krikščionybės aiškinimą neigti, tik pasirodytų stovįs turuolių bei valdovų pusėje ir esąs vargstančiųjų bei prislėgtųjų priešas, o tuo pačiu ir Jėzaus priešas" (op.cit. p.192), kuriam vargšai buvę juk artimiausi.

Visa tai girdėdami, suklūstame ir mes, lietuviai. Būdami marksizmo sukrėsti tiek asmeniškai, tiek ypač tautiškai, nustembame patyrę, jog esama ištisos teologijos, kuri skelbiasi galinti išlaisvinti vargstančiuosius ir prispaustuosius marksizmo persunkta krikščionybe. Mums ne tiek čia svarbu, ar ši teologija yra tik P. Amerikos reikalas, ar ji randa savo šalininkų ir Europoje, ir Azijoje. Mums tik svarbu įžvelgti, kad ši teologija tikisi išlaisvinti socialiai skriaudžiamuosius ir politiškai pavergtuosius kaip tik *tuo*, kas nuskriaudė bei pavergė ir mūsų tautą, ir visą Rytų Europą, ir didžiulę Azijos dalį. Kitaip tariant, tai, ko mes stengiamės nusikratyti *kaip vergijos*, ši teologija perša mums *kaip išlaisvinimą*. Štai kodėl mes nė negalime negirdomis nuleisti išlaisvinimo teologijos užmojų.

Užtat autorius, pakalbintas "Tėviškės žiburių" redaktoriaus kun. dr. Pr. Gaidos, sutiko pasidalinti su skaitytojais keletu pastabų išlaisvinimo teologijos klausimu. Iš karto atrodė, kad pakaks pokalbio tarp redaktoriaus ir autoriaus. Pradėjus betgi aną klausimą nagri-

nėti, paaiškėjo, jog pokalbio rėmai jam per siauri: dėstymas išsivystė į eilę straipsnių. Redaktoriaus kantrybe jie buvo visą 1985 metų vasarą skelbiami "Tėviškės žiburiuose" (Nr. 22-42).

Nūn kun. dr. Pr. Gaidos pastangomis ir triūsu šie straipsniai pasirodo vientisu leidiniu. Už šį redaktoriaus ryžtą autorius taria jam gilios padėkos žodį. Dėkingi jam bus ir skaitytojai, nes turės vienoje vietoje esminį aprašą ir keletą kritinių pastabų tokio reiškinio, kuris šiandien yra virtęs visuotinio dėmesio dalyku ir gana opia bažnytine problema.

ANTANAS MACEINA

---

* **Joseph Kardinal Ratzinger, ZUR LAGE DES GLAUBENS.** Ein Gespraech mit Vittorio Messori, Muenchen 1985, p. 187. — Šalia Tikėjimo kongregacijos oficialios instrukcijos (ją cituosime vėliau), kard. J. Ratzingeris yra parašęs išlaisvinimo teologijos reikalu dar ir privatinį straipsnį, kuris be kardinolo žinios pasirodė spaudoje anksčiau, negu oficiali instrukcija. Dabar šis straipsnis yra įglaustas į knygą, kilusią iš italų žurnalisto V. Messsori pokalbio su kard. J. Ratzingeriu Brixene-Bressanonėje 1984 metų vasarą: **"RAPPORTO SULLA FEDE"** (Milano 1984). Knyga yra išėjusi italų, prancūzų, ispanų ir vokiečių kalbomis. Čia yra cituojamas vokiškasis ano straipsnio tekstas, paties kardinolo patikrintas ir patvirtintas (plg. p.5-6).

I. IŠLAISVINIMO TEOLOGIJOS SAVIMONĖ

1. Išlaisvinimo teologijos šaltinis

Savo šaknimis išlaisvinimo teologija anaiptol nėra naujas dalykas. Jau maždaug prieš 20 metų J. B. Metzas, fundamentalinės teologijos profesorius Miunsterio (Vokietijoje) universitete, yra savo raštuose[1] dėstęs lygiai tokių pat minčių, kurių dabar pilna išlaisvinimo teologijoje.

Išlaisvinimo teologija yra išriedėjusi iš J. B. Metzo **politinės teologijos.** Gi ši teologija, paties Metzo žodžiais tariant, yra "bandymas eschatologinį Evangelijos skelbimą (Botschaft) nusakyti pagal dabartinės mūsų visuomenės sąlygas" ir tuo būdu tapti "kritine pataisa dabartinės teologijos, linkusios į vienašališką privatiškumą" (PTh, 403).

Istorinė mūsų meto padėtis esanti, pasak Metzo, **posūkis** (Umschlag) nuo sudievinto pasaulio į sužmogintą pasaulį (ZG,46). Tai mąstymo persvara žmogaus linkui; tai žmogaus susivokimas, kaip jis buvojąs šiandien ir kaip jis buvosiąs rytoj (ZG,48). Todėl ir krikščionis negalįs atsiskirti nuo pasaulio ir užsisklęsti nuo jo tarsi kokia uždanga, ugdydamas savo tikėjimą tik užu savo paties durų (ZG,51). Jis turįs žengti į pasaulį ir savo brolyje pasitikti Dievą (ZG,61). Kadaise (1917 m.) R. Otto aprašytas "numinosum" pergyvenimas, susidūrus su Dievybe, kyląs dabar, susidūrus su **kitu žmogumi** (t.p.).

Tiesa, ši sužmoginto pasaulio būsena esanti, pagal Metzą, dar daugiau lūkestis nei laimėjimas. Vis dėlto šios būsenos žmogus yra liovęsis — čia Metzas cituoja Marksą — pasaulį tik interpretuoti ir imąsis jį keisti (ZG,62). Praktika įgyjanti pirmenybės ryšium su teorija. Todėl ir "kritiškai teologiniuose svarstymuose, sako Metzas, turįs ateityje dalyvauti praktiškai **politinis** protas plačiausia prasme" (PTh,405).

Dar stipriau išlaisvinimo teologijoje ataidi J. B. Metzo mintys, kai jis kalba apie išganymo nuprivatinimą. Senesnioji — ir net dabartinė — teologija, pasak Metzo, interpretuojanti "Evangeliją visų pirma pagal intymios, privatinės, apolitinės plotmės kategoriją... Taip pat ir šiandieninės teologijos formoms — transcendentalinei, egzistencialinei, personalinei teologijai — yra bendras polinkis į privatinę sritį" (PTh, 404). Dievo Žodžio skelbimas esąs suprantamas "kaip asmeninis Dievo atsiskleidimas, o ne kaip visuomeniškai apspręsto (gesellschaftsbezogen) pažado žodis" (t.p.). Iš tikro gi Jėzaus Evangelija priklausanti ne privačiai biografinių ištarų plotmei, o viešų pareiškimų (Proklamationen) rūšiai (ThW,101; PTh,404). Užtat Evangelijos nuprivatinimas esąs pirmaeilis teologiškai-kritinės politinės teologijos uždavinys. Reikią iš naujo aptarti santykį tarp religijos ir bendruomenės, tarp Bažnyčios ir visuomeninės viešumos, tarp eschatologinio tikėjimo ir visuomeninės praktikos (ThW,103).

Išganymas, kurio laukia krikščioniškoji religija, anaiptol nesąs privatinis išganymas ("kein privates Heil"); Kristaus kryžius stovįs anapus privačiai saugomos srities: jis stovįs 'lauke' (draussen); šventyklos uždanga, slėpusi šventų šventąją vietą, esanti galutinai plyšusi (ThW,104). Jėzaus Evangelijos susilietimas su pasauliu vykstąs ne gamtos, o **visuomenės** prasme: tai

kritiškai laisvinantis pradas tiek visuomeninio pasaulio, tiek jo istorinio vyksmo (ThW,105). Eschatologiniai pažadai — laisvė, taika, teisingumas, vienybė — nesiduodą suprivatinami: "nuosekliai tad ir **kiekviena eschatologinė teologija privalo tapti visuomeniškai kritine teologija**", pabrėžia Metzas (ThW,106).

Išvada: Bažnyčia privalanti tapti visuomeniškai kritine institucija; ji turinti tikinčiųjų kritinę sąmonę žadinti, ugdyti ir organizuoti (PTh,407). Bažnyčia esanti įpareigota tarti savo kritinį žodį "konkrečiais visuomeniniais klausimais" (PTh,409), net ir rizikuodama, kad šis žodis bus ne "paprastas mokymas, o tik atsitiktinė hipotezė" (t.p.).

Kokios tačiau reikšmės turėtų tokios "atsitiktinės hipotezės", tartos tikintiesiems vyskupų ar jų konferencijų, jeigu jos prieštarautų vienos kitoms? Kokio moralinio bei teologinio svorio turi, sakysime, kritinis Amerikos vyskupų žodis atominių ginklų **gamybos** atžvilgiu, jeigu jis yra visiškai priešingas Prancūzijos vyskupų žodžiui tų pačių ginklų atžvilgiu? Ar bažnytinių vadovų žodžio nuprivatinimas nėra kartais ir jo vaidmens nuvertinimas, padarant jį žurnalistiniu pareiškimu — vienur vienokiu, kitur kitokiu? Tai pirmas kritinis klausimas pačiai politinei teologijai.

J. B. Metzo mintys krikščioniškosios **meilės** atžvilgiu yra taip pat radusios stipraus atgarsio išlaisvinimo teologijoje, kadangi kiekviena krikščionies veikla tegali remtis meile. Krikščionis tegali veikti vien taip, jog artimo meilė ne tik nebūtų pažeista, bet kad ji būtų šia veikla ir vykdoma.

Ir štai, politinė teologija kaip tik plečia meilę jos veiklos atžvilgiu ligi **visuomeninės kategorijos.** Krikščioniškoji meilė, pasak Metzo, negalinti būti suprasta tik kaip santykis tarp Aš ir Tu. Senesnioji teologija, be

abejonės, yra skelbusi meilę labai aiškiai, tačiau visados tik privatiniu, nupolitintu jos pavidalu. Meilė buvusi tik tarpasmeninis arba kaimyninis santykis, apspręsta **sąlyčio** (Begegnung) kategorijos (PTh,404). Nūn Metzas reikalauja, kad meilė būtų visuomeninio matmens (Dimension). Tai reiškia: meilė privalanti būti suprantama kaip "nelygstamas ryžtas (Wille) siekti teisingumo, laisvės ir taikos **kitiems**"; šiuo atžvilgiu "meilė slepianti savyje visuomeninės jėgos" (ThW,111) ir galinti tarp kitko tapti net ir "revoliucine prievarta (Gewalt)" (ThW,112; PTh,409). Juk jei visuomenėje įsigalinti tokia neteisybė, jog ji virstanti šios visuomenės sąranga ir jei tokia sąranga tegalinti būti pašalinta prievartiniu būdu, tai "revoliucija teisybės bei laisvės dėlei privalo būti leistina ir meilės vardan" (PTh,409).

Ši Metzo mintis turi didžios svarbos visai išlaisvinimo teologijai, kadangi ji išvaduoja jos šalininkus nuo gilaus sankirčio su krikščioniškąja sąžine, kuri įsako mylėti ne tik mažiausiąjį brolį, bet ir priešą. Priešas gali naudoti prievartą **man**, tačiau mano sąžinė neleidžia atsakyti prievarta **jam** (plg. Mt 5,39-47). Politinėje teologijoje šis sankirtis nyksta todėl, kad čia prievarta ir meilė esti paverčiamos dialektiniais poliais vieno ir to paties dalyko, būtent **visuomeninio meilės matmens:** jame prievarta slypi kaip sudedamasis meilės pradas; meilės, išplėstos į visuomenę. Tai įgalina Bažnyčios atstovus (bent Lotynų Amerikoje) dalyvauti revoliucijoje ir šį dalyvavimą pagrįsti bei pateisinti **revoliucijos teologija** (plg. R. Alves, H. Asmann, P. Blanquart, J. Comblin, W. Daim, E. Feil, R. Shaull ir k.).

Vėliau J. B. Metzas įjungė į savo politinę teologiją ir tokių minčių, kurios jį patį nukreipė kiek kitokia linkme, būtent: **kančios atminimą** (memoria passionis)[2] ir **žydų holokaustą** kaip lūžį su teologine praeitimi.[3] Mū-

soji istorija, pasak Metzo, būdama visų pirma sėkmingas gamtos apvaldymas, savaime nepaisanti **kančios** — pagal darvinistinį principą "vae victis", todėl esanti kančiai **akla** (GL,402). Užtat reikią stiprinti visuomenėje kančios atminimą ir pagal šį principą visuomenę organizuoti; reikią pasakoti istoriją taip, kad joje rastų vietos ir nugalėtieji bei nuskriaustieji: istorija turinti būti "nugalėtųjų istorija" (GL,403), o tuo pačiu priešingybė (Anti-Geschichte) dabartinei istorijai (GL,402).

Kaip pradinį tašką šiai anti-istorijai Metzas renkasi žydų dramą Vokietijoje antrojo pasaulinio karo metu; dramą, kurios realiai-simbolinė išraiška jam yra buvusi Auschwitzo koncentracinė stovykla dabartinėje Lenkijoje. Šios stovyklos kančios ir demoniškas jų vykdymo būdas tiek įtaigauja Metzą, jog jis net teigia, esą po Auschwitzo krikščionys galį suvokti savo tapatybę tik ryšium su žydais, tik jų kančios akivaizdoje (AJ,382). Po Auschwitzo krikščionių teologija tegalinti būti tik **kitokia** (AJ,383): Dievą galima dabar patirti bei pergyventi tik Auschwitzo šviesoje ar tamsoje (AJ,386-87), tik santykyje su ten vykusiais nekaltų žmonių kentėjimais ir su šių kentėjimų demoniškai organizuotu jų vykdymo planu.

Galima pagrįstai manyti, kad ir šis politinės teologijos papildas bus įimtas į išlaisvinimo teologiją, kadangi Pietų Amerikos istorija iš tikro yra kančios atminimas indėnų ir negrų likimo prasme; ji turi irgi savo 'Auschwitzą' — realiai simbolinį ispanų siautėjime, naikinant tenykščius gyventojus. Vis labiau atbundanti istorinė Pietų Amerikos sąmonė ir rūpestis anų kraštų Bažnyčios istorija savaime susiduria su Metzo pabrėžtu kančios **pamiršimu**, taip kad šios istorijos pasakojimas galų gale virsta kančios **atminimu**, o praeitis — "nugalėtųjų istorija".[4]

Trumpai tariant, išlaisvinimo teologijos šaknų reikia ieškoti politinėje teologijoje, gimusioje jau prieš geroką dvidešimtmetį. **Politine** vadinasi ši teologija todėl, kad pagrindiniai krikščioniškosios religijos dalykai, kaip nuodėmė, išganymas, meilė, Dievo Karalystė, čia yra svarstomi visuomeninės sąrangos ir visuomeninės istorijos šviesoje: politika kaip žmogiškosios veiklos ertmė virsta **teologine ertme**, ir tik jos akiratyje krikščioniškosios problemos esti keliamos, sklaidomos bei sprendžiamos.[5] Tai politinės teologijos būdingumas, kuriuo apibrėžia save ir išlaisvinimo teologija.

2. Išlaisvinimo teologijos suaktualėjimas

Politinės teologijos mintys, nors griežtos ir net perversmingos savyje, seniau kokio nors ypatingai plataus atgarsio nerado nei Europos teologuose, nei Vatikano sluoksniuose — gal todėl, kad tai buvo laikas tuoj pat po Vatikano II susirinkimo, kai beveik kiekvienas mėgino permąstyti religines tiesas, arba jas naujai nusakydamas, arba net abejodamas jų buvusia samprata bei pagrindimu, pvz. kristologija, eucharistija, vaikų krikštas, išpažintis, popiežiaus neklaidingumas, moterų kunigystė ir t.t. ir t.t. Taigi ir politinė teologija buvo anuomet laikoma tik visuomeniškai socialinio Bažnyčios pobūdžio pabrėžimu, nelaukiant iš jos svaresnės įtakos, Evangeliją skelbiant ar ją vykdant.

Be abejonės, knygų bei straipsnių tiek pačios politinės teologijos, tiek jos atšakų (išlaisvinimo ir revoliucijos teologijos) klausimais buvo prirašyta labai daug, ypač romaniškomis kalbomis (prancūzų, ispanų, portugalų), mažiau vokiečių ir anglų.[6] Tačiau R. Vekemansas, apžvelgdamas šią literatūrą, vadina ją "atogrą-

žų mišku" (op. cit. p. 434), vadinasi, tokiu medelynu, kuriame galima rasti visko — tiek naudingo, tiek nuodingo, kuris betgi yra taip surizgęs, jog sunku jin įžengti ir jame susivokti. Įvairūs šios literatūros autorių galynėjimaisi ribojosi anuo metu siaurais teologų būreliais, nepereidami į tikinčiųjų sąmonę ir neužkliudydami bažnytinės drausmės ar jos mokslo, išskyrus gal tik H. Kiungą, nekalbant, žinoma, apie tuos teologus ar vienuolius, kurie patys iš Bažnyčios išstojo. Atrodo, kad pastaraisiais keleriais metais politinė teologija ir jos atšakos brendo bei skleidėsi net savotiškoje tyloje.

Ir štai, ši tyla buvo 1984 m. staiga nutraukta mažučio, beveik nereikšmingo įvykio, būtent: Tikėjimo kongregacijos prefekto kardinolo J. Ratzingerio laiško (1984 m. geg. 15 d.) Brazilijos pranciškonui L. Boffui, autoriui knygos "Bažnyčia: charizma ir valdžia" (port. Petropolis 1981, vok. Diusseldorf 1985), ir šiojo atsakymu kardinolui (1984 m. rugp. 24 d.). Abu raštai buvo paskelbti viešumai. Kard. J. Ratzingeris savo laiške, apžvelgęs knygos turinį ir padaręs jai keletą priekaištų dažniausiai **klausimų forma**, kviečia L. Boffą pokalbiui į Vatikaną, kad būtų galima išsiaiškinti tas knygos vietas, kurios keliančios daugiau ar mažiau abejonių. Pokalbis įvyko 1984 m. rugsėjo 7 d. ir praėjo, kaip skelbia abiejų pusių sutartas komunikatas, "broliška nuotaika" ("L'Osservatore Romano" 1984 m. rugs. 9 d.). Pokalbio metu L. Boffas įteikė Tikėjimo kongregacijai savo atsakymą, kuris yra 8 kartus ilgesnis už kardinolo Ratzingerio laišką. Atsakymas yra pasirašytas gana būdingai: "Leonardo Boff, OFM, frater, theologus minor et peccator — Leonardas Boffas, OFM, brolis, mažasis teologas ir nusidėjėlis".

Atoveikis į šį, rodos, tokį menką įvykėlį buvo nuo-

stabiai smarkus. Nė nelaukdami kard. J. Ratzingerio pokalbio su kun. L. Boffu, teologai, susitelkę aplink tarptautinį teologinį žurnalą "Concilium", paskelbė pareiškimą, pavadintą "Grėsmė naujam Bažnyčios keliui" (1984 m. birž. 17 d.), kuriame rašo: "Mes ryžtingai solidarizuojame su išlaisvinimo sąjūdžiu ir jo teologija. Mes protestuojame prieš jų įtarinėjimus bei neteisias kritikas. Mes esame įsitikinę, kad šis sąjūdis siejasi su Bažnyčios ateitimi, su Dievo Karalystės vykdymu ir su dieviškuoju pasaulio teismu".[7]

Pareiškimas svarus tuo, kad "Concilium" yra leidžiamas net septyniomis kalbomis ir kad jo būrelį sudaro gana žymūs įvairių tautų teologai. O būdingas jis yra tuo, kad jau pati kard. J. Ratzingerio **kritika**, liečianti tik L. Boffo knygą, ir jos autoriaus kvietimas pokalbio yra laikomi "per skubiu bažnytinio autoriteto kišimusi, sudarančiu pavojų užgniaužti dvasią" (t.p.).

Prieš L. Boffo kvietimą protestavo ir Vokietijos pranciškonų provincijos vadovybė, gindama savo vienuolijos nario ištikimybę Bažnyčiai ir išlaisvinimo teologijos pagrindus. O kai praėjusiųjų metų rudenį Tikėjimo kongregacija paskelbė "Instrukciją kai kurių išlaisvinimo teologijos atžvilgių reikalu" (instrukcija pasirašyta rugp. 6 d., bet paskelbta tik rugs. 3 d.), protestai dar pasmarkėjo. Išlaisvinimo teologijos šalininkams ir vienuolijų viršininkams ypač nepatiko, kam instrukcija šią teologiją gretina su marksizmu.

Jau ir savo laiške L. Boffui kard. J. Ratzingeris buvo rašęs, jog, skaitant kai kurias knygos vietas (plg. vok. vert. p. 196-221), "nežinia, ar autorius vadovaujasi tikėjimu, ar ideologiniais neomarksizmo principais . . . Knyga išvysto kaip tikslą ne krikščioniškąją eschatologiją, o tam tikrą Bažnyčiai svetimą revoliucinę utopiją"; gi Bažnyčia, pasak Ratzingerio, turinti būti laisva "ne tik

nuo praeitų priešų, bet ypač nuo dabartinių, pavyzdžiui, nuo tam tikro utopinio socializmo, kuris neprivalo būti tapatinamas su Evangelija".[8]

Tačiau Ratzingerio laiško žodžiai buvo tik užuomina, taikoma grynai L. Boffo veikalui. Tikėjimo kongregacijos instrukcija prabilo šiuo atžvilgiu daug aiškiau bei aštriau. Ji prikiša išlaisvinimo teologijai, esą ši padariusi savo svarstymų vidurkiu "iš marksizmo pasiskolintą branduolį" (p. 17), būtent "klasių kovos teoriją kaip struktūrinį dėsnį" (p. 19), pagal kurį ir pati Bažnyčia skylanti į klases ir kovojanti savo viduje. "Istorijos variklis" išlaisvinimo teologijai, kaip ir marksizmui, esąs "klasių kova" (t.p.). Tai "pagrindinis istorijos dėsnis", nurodąs, jog visuomenė esanti suręsta pagal prievartinius santykius: "turtingieji spaudžia vargšus", gi į priespaudą atsakanti "priešinga revoliucinė jėga, griaunanti šiuos santykius".[9]

Tikėjimo kongregacija neigia išlaisvinimo teologų teisinimąsi, esą jie skolinąsi iš marksizmo tik priemonių bei įrankių (instrumentarium) visuomenės analizei, nes "Markso mąstymas yra pasaulėžiūra" (p. 14), kuri "remiasi ateizmu ir žmogaus asmens, jo laisvės ir jo teisių neigimu" (p. 15), todėl ir jo visuomeninė analizė įgyja pasaulėžiūrinio pobūdžio, kaip tik perėjusio į išlaisvinimo teologiją (plg. p. 19).

Marksistinį atspalvį išlaisvinimo teologijoje sklaidysime kiek vėliau. Čia jį minime tik kaip 'lapis offensionis', davusį progos piktintis Tikėjimo kongregacijos instrukcija.

Ypač stipriai atveikė į marksizmo priekaištą išlaisvinimo teologijai "Pastoracinė Šveicarijos vienuolijų komisija" (VOS), atšaudama Tikėjimo kongregacijai, esą ji, "gretindama išlaisvinimo teologiją su ateistiniu marksizmu, kelianti nepasitikėjimo šia teologi-

ja viso pasaulio akyse"; pati gi komisija mananti, kad "išlaisvinimo teologija pažadinusi Lotynų Amerikoje naujas Bažnyčios Sekmines".[10]

Ta pačia linkme gina išlaisvinimo teologiją nuo įtarimo marksizmu ir Vienos pranciškonų provincijos viršininkas Ulrich Zankanella, OFM. Išlaisvinimo teologija, pasak jo, pasiėmusi iš Markso tik visuomenės analizę, gi iš šios analizės išaugusi teologija sukūrusi liaudies bendrijas (Basisgemeinden), kurios sudarančios "Pietų Amerikos Bažnyčiai stuburkaulį ir anaiptol nesančios tik nereikšmingos grupelės" (t.p.).

Sąmyšis dar padidėjo, kai Briuselio-Malines arkivyskupas kardinolas Godfried Danneels, apsilankęs Pietų Amerikoje, prancūzų žurnale "Panorama aujourd'hui" paskelbė straipsnį, kuriame rašo: "Aš nepastebėjau, kad tikėjimas ten būtų susiaurintas marksistiniu mąstymu, kaip paprastai manoma. Žemesniuosiuose sluoksniuose (a la base) — dvasiškiuose ir pasauliškiuose — šitokios išlaisvinimo teologijai pražūtingos mąstysenos aš ten neužtikau... Išlaisvinimo teologai, su kuriais man teko susipažinti, buvo visų pirma dvasiškai stiprūs vyrai, pasiryžę, reikalui esant, savo teologiją ir pataisyti".[11]

Be abejonės, lankytojo įspūdžiai dažniausiai priklauso nuo jo paties nuotaikos: tai mums gerai žinoma iš Lietuvos lankytojų — tiek mūsiškių, tiek svetimųjų. Tas pat yra ir su Pietų Amerikos lankytojais. Kard. G. Danneels manosi patyręs, jog išlaisvinimo teologijoje "kunigai, vienuoliai, pasauliškiai ir vyskupai randa paskatų teologiniam mokymui ir sielovadinei veiklai" (t.p.).

Gotthold Hasenhiuttlis, kat. teologijos profesorius Saarbriuckeno (Vokietijoje) universitete, ištisą pusmetį lankęs Pietų Amerikos kraštus, teigia: "Ispaniš-

kai kalbančioje Pietų Amerikoje beveik visur susidūriau su neigiamu oficialios Bažnyčios nusistatymu išlaisvinimo teologijos atžvilgiu: vyskupų, profesorių, klebonų... Tik Brazilijoj ši teologija yra radusi didelio atgarsio ir giliai įsisiurbusi į daugelio visuomenės sluoksnių sąmonę".[12]

Taigi įspūdžiai nevienodi. Kiekvienu atveju jie apsunkina suvokti **objektyvią** padėtį.

Pats L. Boffas pastarąją Tikėjimo kongregacijos "Declaratio" (1985 m. kovo 11 d.) yra priėmęs ir viešai pareiškęs, kad jis "mieliau liks **drauge** su Bažnyčia, negu **vienas** su savo teologija".[13] Vis dėlto 1984 m. jis karčiai skundėsi, esą "teologija, kilusi iš bažnytinio vargšų patyrimo, jau kuris laikas vis stipriau yra puolama tam tikrų pasauliškių grupių, grupių prekybos bei ūkio, vyskupų ir Romos kurijos".[14]

Šie puolimai, pasak Boffo, neapsiribžia "tik bažnytiniais rateliais; net ir pranešimuose, liečiančiuose Šiaurės Amerikos politiką ar ūkį, šisai teologinio mąstymo būdas esti nuolatos vaizduojamas kaip grėsmė JAV ūkio interesams" (t.p.).

Visai šiai propagandai naudojamas minėtas kard. J. Ratzingerio laiškas, kurį pats kardinolas, pasak Boffo, "laiko privačiu ir neoficialiu raštu" (p. 532). "Mes apgailestaujame, — rašo Boffas, — jog daugelis atsakingų asmenų net ir Romos kurijos viršūnėse deda rimtų pastangų kelti nepasitikėjimo Bažnyčios dalyvavimu vargšų gyvenime ir jų kovose. Mes negalime suprasti tos baimės, kuri juos į tai veda". Kaip tik tą akimirką, kai Bažnyčia pradedanti kelti vargšuose viltį, jog jų padėtis pasikeisianti, "jungiantis jiems į veiklų Bažnyčios ir visuomenės gyvenimą, ta pati Bažnyčia, kviečianti vargšus jungtis į šį gyvenimą, dabar stengiasi sunaikinti jų drąsą naujam gyvenimui. Tai skaudu ir sykiu skandalinga" (p. 532).

Pietų Amerikos religinį atgimimą L. Boffas vaizdingai lygina su pirmaisiais vaiko žingsniais: jie esti sunkūs bei keblūs; "tai skausminga pradžia" (t.p.); bet štai, suaugusieji, užuot džiaugęsi pirmaisiais bandymais vaikščioti savarankiškai, "ima vaiką stumdyti ir mindžioti". Tai skaudu, pasak Boffo, "ypač todėl, kad naujas gyvenimas yra liaudžiai duotas ne kurios nors žmogiškosios galios, bet paties Dievo, kuris liaudį iš mirties pašaukė į naują egzistenciją" (t.p.).

Šiame sakinyje jau girdėti vargšų apoteozė ir net savotiškai mistinis jų pergyvenimas, apie kurį kalbėsime vėliau.

Daug tūžliau, negu pats L. Boffas, atveikė į Tikėjimo kongregacijos įspėjimus išlaisvinimo teologijos šalininkai bei jos gynėjai, susispietę aplink dvi neseniai įsisteigusias leidyklas: "Exodus" Šveicarijos Freiburge ir "Liberacion" Westfalijos Miunsteryje. Šių leidyklų bendrai paruošta ir ką tik išėjusi knyga "Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen — Mokomoji Bažnyčia ir vargšų šauksmas" (1985) yra tokio tūžlumo pavyzdys. Sakysime: Fr. J. Hinkelammertas, studijavęs Miunsteryje ir Freiburge i. Br., vėliau profesoriavęs kat. universitete Čilėje, Hondure ir Kostarikoje, minėtos knygos skirsnyje "Išlaisvinimas, socialinė nuodėmė ir subjektyvinis atsakingumas" šitaip apibūdina minėtą Tikėjimo kongregacijos instrukciją:

"Tikėjimo kongregacijos instrukcija nėra bažnytinis ar teologinis, bet politinis dokumentas. Jis priima oficialų politinį prezidento Reagano administracijos nusistatymą Lotynų Amerikos atžvilgiu ir nekritiškai stoja JAV remiamų prievartinių Lotynų Amerikos vyriausybių pusėn. Dokumentas neišaiškina jokio viešo klausimo, nė kiek nesistengia megzti pokalbio su išlaisvinimo teologija, yra pilnas vienašališkų ideologinių

pažiūrų, įtaigautų inkvizicijos dvasios... Instrukcija pasirodo kaip tik tuo metu, kai kova su išlaisvinimo teologija, tai yra su didele dalimi Lotynų Amerikos Bažnyčios, yra pasidariusi JAV vyriausybės programos sandu. Tai kova, kurios aukos diena iš dienos yra pasauliškiai, kunigai, vienuolės ir vyskupai. Tačiau instrukcija leidžia suprasti, kad ji stovi ne jų pusėje, bet valdžios pusėje... Nors tikėjimo kongregacijos instrukcija ir nėra bažnytinis ar teologinis, o politinis dokumentas, vis dėlto ji kiekvienu atveju yra tikėjimo papiktinimas (Skandal)" (p. 75-76).

Tokio pobūdžio atoveikų yra pilna minėta knyga. Net ir chronologiškai aprašant instrukcijos atsiradimą, nesigailima aštrių žodžių ar asmeninių užgaulių išlaisvinimo teologijos kritikams ar ja nepasitikintiesiems (pvz. kard. J. Ratzingeriui, kard. J. Hoeffneriui, kard. A. L. Trujillo, kard. E. de Araujo Sales, vysk. B. Kloppenbergui, vysk. Fr. Hengsbachui, vysk. J. Romeriui, prof. W. Weberiui ir daugybei kitų).[15]

Aistringa atoveika į Tikėjimo kongregacijos pastabas atskleidžia mums politinės, o su ja kartu ir išlaisvinimo teologijos savotišką **dialektiką**. Politinė teologija, kaip sakėme, reikalauja, kad Bažnyčia virstų **kritine institucija** ir tartų žodį bet kokio visuomeninio reiškinio klausimu, net rizikuodama, jog šis jos žodis bus tik atsitiktinė **hipotezė**. Tikėjimo kongregacija nūnai įvykdė šį reikalavimą: ji pasirodė kaip kritinė institucija, ir jos instrukcija bei kiti raštai išlaisvinimo teologijos reikalu iš tikro daugiau yra gal tik hipotezė ar prielaida. Tačiau šis kritinis žodis yra nukreiptas į pačią politinę teologiją bei jos atžalą — išlaisvinimo teologiją. Čia tad ir atsiskleidžia ana keista dialektika: **kritika sveikinama tol, kol ji nukreipta į kitą, o ne į mane patį; manęs paties kritika žadina protestą**. Tuo

Bažnyčios kaip kritinės institucijos vaidmuo visuomeninių reiškinių (net ir teologinių ar sielovadinių) reikalu yra smarkiai sureliatyvinamas, ir minėtas politinės teologijos reikalavimas darosi vienašališkas: kritikuoti kitus, bet tik ne ją pačią. Pakimba ore ir išlaisvinimo teologijos teiginys, esą Bažnyčioje turinti vykti "abipusė kritika" kaip būdas pasikeisti mokymu ir mokymusi.[16]

3. Išlaisvinimo teologijos savarankiškumas

Išlaisvinimo teologijos suaktualėjimas yra svarbus tuo, kad jis atskleidė mums šios teologijos **savimonę**, būtent: kuo ji laiko pati save, kur ji regi savo reikšmę bei vaidmenį Bažnyčios teologijoje apskritai. Nes ne vienas Pietų Amerikos vyskupas, kaip liudija G. Hasenhiuttlis, atmeta šią teologiją kaip tik dėl jos, tartume, putlios savimonės: "Negali būti jokios ypatingai skirtingos Lotynų Amerikos teologijos: teologija privalo būti ta pati visam pasauliui, nes ir tiesa yra ta pati, galiojanti visiems žmonėms ir visiems laikams". Šitaip nusako vyskupai savo priekaištą išlaisvinimo teologijai.[17]

Kol ši teologija augo tyloje, tol jos būdingumas buvo neryškus. Kas gi esąs tasai išlaisvinimas, kurį ji skelbia bei sklaido? Kas ir nuo ko turįs būti išlaisvintas? Kodėl išlaisvinimas kaip žmogaus pastanga turįs būti teologiškai grindžiamas? Visi šie klausimai buvo, tiesa, keliami ir anksčiau, tačiau jie nebuvo vispusiškai atsakyti. Dabar gi, kai išlaisvinimo teologija atsidūrė tiek Vatikano, tiek teologų, tiek net ir tikinčiųjų dėmesio — nors gal ir neilgo — centre, ji buvo priversta išeiti dienos šviesон ir pasirodyti, kas gi ji iš tikro esanti.

R. Vekemansas vadina išlaisvinimo teologiją "kilusia iš Lotynų Amerikos nacionalizmo".[18] Tai reiškia: išlaisvinimo teologija yra savotiškas P. Amerikos žemyno padaras, tačiau ne tiek geografine, kiek dvasine prasme: "šio žemyno dirvos vaisius" (J. L. Segundo, SJ) — jos istorijos, jos tradicijų, jos tautinių pradų, jos religingumo. Tai P. Amerikos savimonės kūrinys. Ligi išlaisvinimo teologijos atsiradimo P. Amerikoje nebuvo jokios skirtinos teologijos, kuri turėtų **savą** būdingumą, kaip jį turi, sakysime, vokiečių, prancūzų, ispanų, o pastaruoju metu jau ir olandų ar amerikiečių teologija. P. Amerikos teologija buvo grynai **europinis skolinys,** dažniausiai ispaniškasis.

Išlaisvinimo teologija yra visiškai kitokia. **Ji yra kritinė refleksija pačios P. Amerikos padėties biblijiniu požiūriu.** Pabrėžiame žodį **biblijiniu,** nes kitaip ši teologija būtų ne teologija, o tik sociologija. Tai teologinė P. Amerikos tikrovės sklaida ir sykiu jos interpretacija bei prognozė. Tai įžvalga, kad P. Amerikos žemynui nebegalima taikyti Europos žemyno teologijos, kadangi P. Amerika turinti visai kitokį etninį pagrindą, negu Europa: kitokią tautų sudėtį, kitokią istoriją, kitokią visuomenės sąrangą. Jei tad visą šį kitoniškumą, būdingą P. Amerikai, ir tik jai vienai, apmąstysime biblijiniu požiūriu, gausime naują teologiją, kuri dabar kaip tik ir vadinasi **išlaisvinimo teologija;** išlaisvinimo todėl, kad priespauda yra pats būdingiausias P. Amerikos bruožas ir kad išlaisvinimas iš priespaudos yra pats aktualiausias ano kontinento žmonių — taigi ir Bažnyčios — uždavinys.[19]

Tokia ankšta išlaisvinimo teologijos sąsaja su P. Amerikos tikrove savaime verčia šią teologiją žengti pirmą neigiamą žingsnį, būtent: **sąmoningai atsiriboti nuo europinės teologijos.** Pirmieji šį žingsnį yra žengę

P. Amerikos vyskupai, susirinkę konferencijos Medelline (Kolumbijoje) 1968 m. Jų komunikate skaitome: "Apibūdindami tautos religingumą, mes neprivalome išeities tašku rinktis vakarietiškųjų kultūrinių interpretacijų. Tikėjimas, o tuo pačiu ir Bažnyčia, yra sodinami bei auginami kultūriškai skirtingame tautų religingume".[20]

Tačiau tai anaiptol nėra nauja P. Amerikos mintis. Europos teologija ją pabrėžia jau gana seniai, o Europos misininkai stengėsi ją vykdyti net jau **labai** seniai, nors ne visados sėkmingai. Jau 1944-45 m. jėzuitas Jean Danielou, vėliau kardinolas, savo paskaitose tiesė lygiagretę tarp Kristaus įsikūnijimo ir Bažnyčios plitimo pasaulyje: Įsikūnijimas kaip Amžinojo Logos kenozė įgalina Bažnyčią "prisiimti žmogiškąją būseną tam tikro laiko ir tam tikros kultūros, prisiimti ją su visomis jos sąvaržomis" (p. 75). Misininkas, pasak Danielou, privaląs "leisti krikščionybei įsikūnyti bet kuriame tinkamame šio pasaulio pavidale — Indijos mąstyme, Kinijos mąstyme, mąstyme juodojo žemyno taip lygiai, kaip krikščionybė įsikūnijo graikų ir romėnų pasaulyje. Tai esminė misijų uždavinio pusė... Mes turime įžvelgti, kad žmonių sielos gali pasiekti Kristų, eidamos ne tik **dabartiniu** keliu" (p. 63). Todėl kardinolas peikia tuos misininkus, kurie "atsineša savą kultūrą" ir mėgina "ją brukti tautoms, pas kurias jie yra atėję".[21]

Tad ir išlaisvinimo teologijos įnašas vargu ar šiuo atžvilgiu gali būti vadinamas "raugu, svarbiu ne tik Lotynų Amerikai, bet ir visai krikščionijai, kaip to norėtų jėzuitas J. L. Segundo, vienas iš aistringiausių šios teologjos kūrėjų.[22] Krikščionybės įsikūnijimas pasaulyje kaip įvairialytėje istorijoje bei kultūroje yra Vakarų suprastas ir bandytas vykdyti nuo pat misijų pradžios Kinijoje (Matteo Ricci 17 šimt.), nors Roma ne sykį

ir yra priešinusis šiai sampratai bei praktikai. Užtat Vatikano II susirinkimas dekretu "Ad gentes" (1965 m. gruodžio 7 d.) šį priešinimąsi galutinai pašalino, beveik žodiškai įimdamas anksčiau cituotas kard. J. Danielou mintis (plg. nr. 3, 8, 10, 15, 18, 21, 22).

Be abejonės, turime pripažinti, kad ispanų misijos tarp indėnų yra buvusios, kaip G. Hasenhiuttlis jas apibūdina, "400 metų klystkelis", nes jos, išskyrus tik garsiąją 'jėzuitų respubliką' Paragvajuje (1609-1767), buvusios "naikinimas tų vertybių, kurias 'stabmeldžiai' indėnai buvo sukūrę ir išsaugoję".[23] Vakarietiškoji kultūra buvusi tapatinama su Evangelija, ir krikščionybės platinimas buvęs jungiamas su žmogaus gyvenimo dvijule: "pasikrikštyti arba mirti" (t.p.). Tačiau šitoks misijų 'metodas' yra buvęs būdingas ne tik Pietų Amerikai. Jis yra buvęs klystkelis ir daugybėje kitų šalių bei kontinentų. Net ir Lietuva yra šio 'metodo' patyrusi, todėl priėmė krikščionybę paskiausiai iš visų Europos tautų, o savo dvasioje, kaip ir indėnai, G. Hasenhiuttlio žodžiais kalbant, ilgą laiką pergyveno krikščionybę "tarsi apsiaustą, nešiojamą lauke, bet nusivelkamą namuose" (op. cit. p. 121). Ispanų kolonializmas Pietų Amerikoje turi nemaža panašybių į lenkų kolonializmą Lietuvoje — tiesa, daugiau kultūrinį, bet nemažiau pavojingą.

Todėl yra visiškai suprantamas jaunosios teologų kartos P. Amerikoje atsiribojimas nuo Europos teologijos, kurią jie laiko buvusio ir didele dalimi tebesančio kolonializmo liekana ir net "teologiniu kolonializmu" arba tik subtilesne svetimo prado užgožties forma, užtveriančia P. Amerikos žmogui kelią į savą religingumą.

Kaip P. Amerika neturėjusi savos istorijos, taip ir jos Bažnyčia su savo teologija buvusi tik atspindys visų

pirma ispaniškosios, o vėliau visos europinės Bažnyčios bei jos teologijos. P. Amerikos Bažnyčia ir jos teologija yra buvusios sudedamieji europinio kolonializmo pradai.

Norint tad P. Ameriką išlaisvinti nuo politinio ir ūkinio kolonializmo, reikią ją laisvinti sykiu ir nuo teologinio kolonializmo. Reikią atsitverti nuo europinės teologijos, kuri paisanti "ne vienybės tarp teorijos ir praktikos, tarp teologijos ir etikos, o tarp proto ir tikėjimo, kaip šį skirtumą nusako G. Hasenhiuttlis,[24] nešdama tuo būdu teologinę priespaudą P. Amerikos tikinčiajam, kaip ir visa europinė kultūra. L. Boffas prikiša Europos teologijai, esą ši remiantis tuo, kas perteikiama tradicijos arba vad. "depositum fidei", kurį jau šv. Povilas liepęs saugoti "kaip patikėtą palikimą" (1 Tim 6, 20). Tačiau toks saugojimas "nepaliečia, pasak Boffo, žmogaus egzistencijos, neturi ryšio su istorija, rizikuoja sustingti ir prigaminti šnipų bei skundikų, kurie menamas erezijas praneša mokomajai Bažnyčiai."[25]

Štai kodėl išlaisvinimo teologai kritikuoja Europos teologijoje beveik viską. Net ir Vatikano II susirinkimo ekspertai buvę, pasak J. Comblino, idealistai hegeliškojo idealizmo prasme (mintis ir būtis yra tapačios). Net ir tokie teologai, kaip Y. Congaras, H. de Lubacas, K. Rahneris, esą naivūs, kadangi jie laiką "galima bažnytinių institucijų skelbiamas pastoracines reformas įvykdyti remiantis grynai pastoraciniais motyvais, tarsi Bažnyčiai būtų duotas leidimas reformuoti savas institucijas, nereformuojant vispusiškai pasaulio ir visuomenės."[26] Europos naujausios teologinės linkmės esančios paviršutiniškos: "tai būdingas poslinkis nuo objekto į subjektą": iš šio poslinkio kilusi teologija "per mažai paiso istorinių priešpriešų, todėl pražiūri istori-

nio blogio sąrangas bei veikėjus; ji linksta atsidėti daugiau malonės, negu nuodėmės istorijai".[27]

P. Amerikos teologija baiminasi kiekvieno mėginimo įrikiuoti ją į tam tikrus rėmus ir tuo atpalaiduoti ją nuo jos tenykštės dirvos. Todėl atmetamas net ir Teilhard de Chardin, kuris, pasak H. Asmano, "per neaprėžtai analizavęs istoriją ir todėl greitai netekęs jėgos".[28] O europiečių mėgintas pokalbis tarp krikščionių ir marksistų anaiptol nebuvęs įžvalga į istorijos reikalavimus, kadangi šis pokalbis vykęs "turtingųjų pasaulyje" (t.p.). Visai Europos teologijai stingą tinkamos visuomeninės analizės, todėl jos nesą galima "pasukti realios praktikos linkme" — net nė J. B. Metzo politinės teologijos ar J. Moltmanno vilties teologijos (plg. t.p.).

Išlaisvinimo teologijos nepatenkina nė **socialinė Bažnyčios doktrina**, nes ji esanti kilusi iš Vakarų pasaulio dvasios, o Vakarų pasaulis yra "vergijos pasaulis" (H. C. de Lima Vaz). Mat nuo Descartes laikų subjektas vis labiau įgijęs pirmenybės ryšium su objektu, o subjektas visados linkstąs kitus pajungti bei valdyti (Herrschaftswille arba Nietzsches "Wille zur Macht"). Šisai polinkis pagimdęs moderninį kolonializmą, kurio auka esanti ir P. Amerika. Iš to paties polinkio yra kilusi ir Vakarų (resp. Šiaurės Amerikos) technokratija, savo esme esanti ne kas kita, kaip "ligi aukščiausio laipsnio išvystytas subjektyvizmas" (J. C. Scannone). Užtat P. Amerika ir nenorinti sekti Europos ar Šiaurės Amerikos visuomeninėmis pažiūromis bei praktikomis. Ji mėginanti kurti tokią sąrangą, kurioje nebūtų jokių pajungimo ar valdymo santykių ir iš kurios išaugtų naujas žmogus — visų brolis.[29]

Socialinė Bažnyčios doktrina per mažai viso to paisanti ir todėl patenkanti į neišbrendamą prieštaravimą. Ji ginanti kapitalistinę privatinę nuosavybę kaip

prigimtąją žmogaus teisę (plg. encikl. "Quodragesimo anno" pop. Pijaus XI 1931 m.); antra vertus, ji pabrėžianti subjektyvinį darbo matmenį kaip vienintelį mastą objektyvioms visuomenės struktūroms vertinti (plg. encikl. "Laborem exercens" pop. Jono-Pauliaus II 1981 m.). Todėl išlaisvinimo teologija vadina socialinę Bažnyčios doktriną "teologine provincija", kuri atsiribojanti nuo visos teologijos, neva imdamasi sklaidyti politinę sritį, tačiau pamiršdama, kad **visa teologija esanti politinė**, kaip ir visa Bažnyčia institucijos prasme; užtat ir nesą reikalo socialinės doktrinos skirti nuo teologinės doktrinos, teikiant socialinei doktrinai skirtingą vietą teologinėje sistemoje; šitaip elgiantis, socialiniai svarstymai esti telkiami aplinkui subjektyvinį momentą, pražiūrint objektyvines socialines struktūras.[30]

Šiuo atžvilgiu teisinga yra W. Weberio pastaba, kreipiama į išlaisvinimo teologijos šalininkus, esą užtrynus skirtumą tarp socialinės doktrinos ir teologijos, "politinis momentas savaime linksta įgyti sakralinės kilnybės,"[31] kas, kaip regėsime vėliau, iš tikro išlaisvinimo teologijoje ir pasitvirtina.

Toksai beveik visuotinis išlaisvinimo teologijos atsiribojimas nuo europinės-tradicinės teologijos ir noras žūt būt pabrėžti savą originalumą yra pažadinęs principinę Tikėjimo kongregacijos nuorodą, liečiančią teologijos santykį su vietinėmis laiko sąlygomis apskritai ir nusakytą šios kongregacijos deklaracijoje L. Boffo knygos reikalu:

"Tikrasis teologinis svarstymas niekad neprivalo pasitenkinti tuo, kad interpretuoja realius dalinės Bažnyčios reikalus ir juos įdvasina. Jis visados privalo gilintis į Bažnyčiai patikėtą ir mokomojo autoriteto autentiškai išaiškintą bei šventos tradicijos perteiktą Dievo žodžio turinį. Praktinis patyrimas, kilęs iš tam tik-

ros aprėžtos istorinės būklės, be abejonės, teologui padeda ir jį įpareigoja padaryti Evangeliją prieinamą savam metui. Tačiau praktika tiesos nei neatstoja, nei jos nekildina; ji tik tarnauja Viešpaties mums patikėtai tiesai".[32]

Anksčiau minėta Tikėjimo kongregacijos instrukcija išlaisvinimo teologijos klausimu dar labiau paryškina šią nuorodą: "Sveika teologinė metodologija atsižvelgia, žinoma, į Bažnyčios praktiką ir joje regi vieną iš savo pagrindų, tačiau kaip tik todėl, kad ji kyla iš tikėjimo ir yra gyvenimiška jo išraiška" (X, 3). Užtat instrukcija ir peikia išlaisvinimo teologiją, kad joje "socialinė Bažnyčios doktrina yra niekinamai atmetama" (X, 4). Atmetama ji yra todėl, kad išlaisvinimo teologija mananti, jog socialinė Bažnyčios doktrina, kaip ir visa teologija, turinti būti sukirpta pagal P. Amerikos sąlygas. Prieš tai ir pasisako Tikėjimo kongregacijos raštai. Nes, nepaisant P. Amerikos tikrovės savitumo — slogaus bei neteisingo, lieka labai neaiškus klausimas, kaip šį istorinį, todėl kintantį bei praeinantį savitumą paversti **savita teologija**?

CITATŲ ŠALTINIAI

1. **Johann Baptist Metz, DIE ZUKUNFT DES GLAUBENS IN EINER HOMINISIERTEN WELT.** Sudėt. veikale "Weltverstaendnis im Glauben", Mainz 1965, p. 45-52; santrumpa **ZG — Johann Baptist Metz, ZUR THEOLOGIE DER WELT,** Muenchen 1969; santrumpa **ThW. — Johann Baptist Metz DAS PROBLEM EINER POLITISCHEN THEOLOGIE UND DIE BESTIMMUNG DER KIRCHE ALS INSTITUTION GESELLSCHAFTLICHER FREIHEIT,** in "Concilium" 1968 m., nr. 6/7, p. 403-411; santrumpa **PTh. — Johann Baptist Metz, ZUKUNFT AUS DEM GEDAECHTNIS DES LEIDENS,** in "Concilium" 1972 m., nr. 6/7, p. 399-407; santrumpa **GL.**

2. Plg. **Johann Baptist Metz, ZUKUNFT AUS DEM GEDAECHTNIS DES LEIDENS.**

3. Plg. **Johann Baptist Metz, IM ANGESICHTE DER JUDEN.** Christliche Theologie nach Auschwitz, in "Concilium" 1984 m., nr. 5, p. 382-389; santrumpa **AJ.** — Šiame straipsnyje skelbiamas mintis J. B. Metzas kiek anksčiau yra dėstęs vienoje paskaitoje Š. Amerikos vienuolėms ir šios paskaitos nuorašą davęs Andriui Valevičiui, tuo metu studijavusiam filosofiją Miuncheno jėzuitų aukšt. mokykloje; davęs kaip medžiagą vietoj A. Valevičiaus su Metzu sutarto interview. Iš šios paskaitos buvo suredaguotas pasikalbėjimas ir išspausdintas "Tėviškės žiburiuose" 1983 m. 51-52 nr.

4. Plg. **Maximino Arias Reyero, THEOLOGIE IN CHILE HEUTE,** in "Internationale kath. Zeitschrift" 1973 m., nr. 5, p. 449-457.

5. Plg. **Karl Lehmann, WANDLUNGEN DER NEUEN POLITISCHEN THEOLOGIE,** in "Intern. kath. Zeitschrift" 1973 m., nr. 5, p. 385-399. — Šios studijos autorius, buvęs dogmatinės teologijos profesorius Freiburgo i. Br. universitete, dabar yra Mainzo vyskupas.

6. Literatūros apžvalgą šia tema teikia **Roger Vekemans** savo straipsnyje "Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ein Literaturbericht", in "Intern. kath. Zeitschrift" 1973 m., nr. 5, p. 434-448.

7. Plg. **CONCILIUM** 1984 m., nr. 4, p. 360.

8. **Kardinal Joseph Ratzinger — LEONARDO BOFF.** Dokumente. Frankfurt a. M. 1984, p. 17; plg. p. 11.

9. Instruktion der Kongregation fuer die Glaubenslehre ueber einige Aspekte der Theologie der Befreiung (oficialus vokiškasis vertimas), Bonn 1984, p. 17, 18, 19.

10. Cit. **KIRCHE UND LEBEN** (Miunsterio vyskupijos savaitraštis), 1985 m. vasario 10 d.

11. Plg. **KIRCHE UND LEBEN,** 1985 m. kovo 24 d.

12. **Gotthold Hasenhiuttl, FREIHEIT IN FESSELN.** Ein Erfahrungsbericht. Freiburg i. Br. 1985, p. 85.

13. Cit. "Kirche und Leben" 1985 m. kovo 31 d. — Pati deklaracija yra paskelbta "Osservatore romano" 1985 m. kovo 20/21 d.

14. **Leonardo Boff, EINE THEOLOGISCHE REFLEXION,** in "Concilium" 1984 m., nr. 6, p. 531-532.

15. **Horst Goldstein, IMMER IST SIE BEFEHDET WORDEN,** Sudėt. veikale "Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen", Freiburg (Šveic.) — Muenster 1985, p. 29-59.

16. **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT,** Duesseldorf 1985, p. 251.

17. Cit. **Gotthold Hasenhuettl,** op. cit. p. 85.

18. **Roger Vekemans,** op. cit. p. 434.

19. Plg. **A. Garcia Rubio, DIE LATEINAMERIKANISCHE THEOLOGIE DER BEFREIUNG,** in "Intern. kath. Zeitschrift" 1973 m., nr. 5, p. 400-403.

20. Cit. **CONCILIUM** 1984 m., nr. 6, p. 471; plg. Dokumente von Medellin, Essen 1970.

21. **Jean Danielou, VOM HEIL DER VOELKER,** Frankfurt a. M. 1952, p. 62-75.

22. Cit. **INTERN. KATH. ZEITSCHRIFT** 1973 m., nr. 5, p. 437.

23. **Gotthold Hasenhuettl,** op. cit. p. 120.

24. **Gotthold Hasenhuettl,** op. cit. p. 103.

25. **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT,** p. 35.

26. **INTERN. KATH. ZEITSCHRIFT** 1973 m., nr. 5, p. 442.

27. **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT,** p. 38, 40.

28. Cit. **INTERN. KATH. ZEITSCHRIFT** 1973 m., nr. 5, p. 438.

29. Plg. **A. Garcia Rubio**, op. cit. p. 421-423.

30. Plg. **Franz. J. Hikelammert**, cit. sudėt. veikale **DAS LEHRAMT DER KIRCHE UND DER SCHREI DER ARMEN**, p. 71-72.

31. **Wilhelm Weber, WENN DAS SALZ SCHAL WIRD.** Der Einfluss sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Wuerzburg 1984, p. 152.

32. Cit. **L'OSSERVATORE ROMANO**, vok. laida 1985 m. kovo 29 d. nr. 13.

II. VARGŠAI IR JŲ LAISVINIMAS

1. Apsisprendimas už vargšus

Nusigrįžimas nuo europinės teologijos ir net nuo Bažnyčios socialinės doktrinos liktų, žinoma, tik neigiama ir todėl nevaisinga pastanga, jei išlaisvinimo teologija nemėgintų rasti **teigiamų** šaknų P. Amerikos dirvoje, iš kurios ji, kaip pati prisipažįsta, esanti išaugusi. Todėl mums savaime kyla tolimesnis klausimas: kaip ši teologija interpretuoja P. Amerikos žemyną, norėdama jam būti **sava** teologija, nebeatnešta iš svetur ir nebeprimesta kolonijinių jėgų — valstybinių ir bažnytinių? Kur ji ieško ir tariasi radusi jai vienai būdingą savitumą?

Atsakymas į šį klausimą yra trumpas ir aiškus: **Pietų Amerikos istorijoje.** J. A. Luco, aprašydamas bei nagrinėdamas Pietų Amerikos vyskupų konferenciją, įvykusią Puebla de los Angeles (Meksikoje 1979 m.; joje dalyvavo ir pop. Jonas-Paulius II), pastebi, kad "ligi 1978 m. galo tarp pastoracinės teologijos atstovų vis šmėkščiojo pažiūra, esą nėra jokios P. Amerikos; esą tai tik mitas, iš kurio kyląs kitas mitas, būtent P. Amerikos liaudies religingumas".[33] Tačiau Puebla šią pažiūrą pakeitusi, kadangi jos įsigalėjimas būtų buvęs "mums, Lotynų Amerikos žmonėms, visų mūsų vilčių savižudystė" (t.p.). Puebla pasisakiusi už "žmonių įvairybę, už rasių ir tautų skirtingumą", sykiu betgi ir "už Lotynų Ameriką kaip galiojančią istorinę vienybę" (op. cit. p. 263-264).

Kas gi šią vienybę grindžia bei palaiko? Juk tiek geografiškai, tiek etniškai P. Amerika yra nepaprastai mišri. Nei gyvenamoji aplinka, nei rasė jos nejungia. Užtat ją jungia **istorinis likimas.** Istorija yra tai, kas P. Ameriką padaro kultūriniu vienetu. Gi tasai pradas, kuris glūdi šioje istorijoje, ir labai mišrias grupes sulydina į vienetą, esąs jų visų pogrindyje tebebuvojąs "katalikiškasis sluoksnis (substratas)", esmiškai perkeitęs ankstesnę žemyno tapatybę ir tapęs dabartine kultūrine jo forma. "Evangelija, prigijusi mūsų tautose, — sako Luco, — riša jas į vieningą istorinę kultūrą, kurią ir vadiname Lotynų Amerika. Žėrintis šios vienybės prasmuo yra Guadalupės Madona mišriakraujo veido bruožais". Trumpai tariant, **"suevangelinta kultūra** sudaro užnugarį visai Lotynų Amerikai" (op. cit. p. 264).

Šis tad pogrindinis arba užnugarinis katalikiškasis sluoksnis ir esąs šaltinis bei akstinas tos įtampios veiklos, kurią šiandien regime P. Amerikos Bažnyčioje — jos sielovadoje ir jos teologijoje.

Vis dėlto čia pat kyla naujas klausimas: ar iš tikro suevangelinta kultūra sudaro P. Amerikos būdingumą? Juk suevangelintos kultūros yra buvę ir Europos istorijoje. Be abejonės, galima ginčytis, ar Europos kultūra nėra Evangelijos praradusi, ar joje dar tebesama ano katalikiškojo ar bent krikščioniškojo pogrindinio sluoksnio. Tačiau kad jo **būta,** niekas neigti negali. Šia prasme vargu ar P. Amerika esmiškai skirtųsi nuo Europos.

Tai betgi, kas P. Amerikos suevangelintą kultūrą iš tikro skiria nuo Europos suevangelintos kultūros, yra istorinio jos išsivystymo eiga **socialiniu požiūriu.** Europos kultūra yra čionykštė giliausia šio žodžio prasme: ji yra jai sava. Ji išsivystė istorijos eigoje lais-

vės bei gerovės linkme. Galimas daiktas, kad šis išsivystymas vedė Europą tolyn nuo Evangelijos, užtat jis laimėjo jai laisvę.

P. Amerikos kultūra yra atneštinė: tai ilgo kolonializmo padaras. Tikėkime, kad suevangelinta P. Amerikos kultūra išlaikė — bent pogrindyje — Evangeliją, užtat ji prarado didžiam žmonių sluoksniui ir laisvę, ir gerovę. Kolonializmas, iš sykio ispanų ir portugalų primestas tenykščiams gyventojams, galop atsigrįžo į pačių kolonizatorių palikuonis ir pavertė juos **prispaustaisiais vargšais.** Ne tik indėnai ir mišriakraujai mestizai bei kreolai kenčia šiandien skurdą bei priespaudą, bet ir grynakraujai portugalai bei ispanai. **Suevangelinta vargo ir priespaudos kultūra** — štai kas būdinga bei savita P. Amerikai.

Todėl jau šio žemyno vyskupų konferencija Medelline (Kolumbijoje 1968 m.) sukosi aplinkui "degantį ir centrinį klausimą, būtent aplinkui vargšų klausimą."[34] Tų pačių vyskupų konferencija Puebloje sutiko su Medellino konferencijos formule, kad "P. Amerika yra vargšų žemynas", mėgindama ieškoti vargo priežasčių ir rasti požiūrį jam vertinti bei nugalėti (op. cit. p. 262).

Šios konferencijos nutarimuose skaitome: "Mes žiūrime tikėjimo šviesoje į vis labiau besiveriančią prarają tarp turtingųjų ir vargšų kaip į papiktinimą ir krikščionybės priešingybę. Mažumos prabanga įžeidžia skurstančias minias. Tokia padėtis prieštarauja Kūrėjo planui ir deramai Jo garbei. Šiuose nuogąsčiuose bei skausmuose Bažnyčia regi **socialinę nuodėmę,** juo sunkesnę, kad ji daroma kraštuose, kurie vadinasi katalikiškais ir yra pajėgūs padėtį pakeisti" (cit. t. p.).

Socialinė nuodėmė ir **keistina padėtis** — štai sąvokos, kurios perskverbia Pueblos nutarimus ir sudaro pa-

grindą visai išlaisvinimo teologijai. Bažnyčios dėmesio vidurkin stoja ypatingas visuomenės sluoksnis, būtent **vargšai**, kuriems "stinga būtiniausių pragyvenimui dalykų ir kurie politiškai bei kultūriškai yra nustumti į pašalį" (op. cit. p. 255). Stoti tad vargšų pusėn, būti "nutildytųjų balsu" (J. Lozano) esąs pagrindinis P. Amerikos sielovados uždavinys. Dar daugiau: tai Bažnyčios pasiuntinybės regimybė istorijoje. Apsisprendimas už vargšus yra šios pasiuntinybės vykdymas kasdienoje. P. Amerikos Bažnyčia esanti ar bent turinti būti **vargšų Bažnyčia**. Tuo būdu sociologinė vargšo kategorija virsta **teologine** kategorija. "Vargo bei silpnybės tikrybė, — sako L. Boffas, — yra ne tik socialinė. Tikėjimo šviesoje ji yra teologinis dalykas, nes Evangelijos požiūriu vargšas yra Viešpaties apsireiškimo (epiphania) vaizdas".[35] Todėl į klausimą, "kokia teologija būtų Bažnyčiai bei visuomenei hic et nunc naudingiausia bei reikalingiausia" (p. 33), L. Boffas nesvyruodamas atsako: **išlaisvinimo**, kadangi "tema išlaisvinimas yra pats originaliausias mūsų krikščionių padarinys ir mūsų įnašas į visą Bažnyčią" (op. cit. p. 33, 45).

Bet čia tuoj pat kyla naujas klausimas: **kas gi yra vargšas?** Kokį vargšą turi galvoje P. Amerikos teologai, paversdami jį teologine kategorija ir net, kaip vėliau matysime, Bažnyčios subjektu? Šis klausimas yra svarbus todėl, kad, tik į jį atsakę, galėsime suprasti už ką gi iš tikro apsisprendžia P. Amerikos Bažnyčia bei jos teologija ir kokia prasme išlaisvinimas sudaro šios **naujos** teologijos savitumą.

Vargšu galima vadinti kiekvieną žmogų, patekusį į vargą. Tačiau jin patekti galima labai skirtingais keliais. Pati Evangelija mini šį skirtumą, taip kad ne kiekvienas vargšas gali virsti **teologine** kategorija.

Sūnus palaidūnas, išvykęs "į tolimą šalį" ir ten "palaidai gyvendamas", tiek išeikvojo savo iš tėvo atsiimtą dalį, jog buvo priverstas eiti "ganyti kiaulių" ir maitintis jų "ankščių ėdalu" (Lk 15, 13-16). Jis tapo vargšu dėl savo paties kaltės. Jo skurdas buvo asmeninio jo **elgesio** pasekmė.

Jeruzalės šventykloje Jėzus "pamatė vieną vargšę našlę", kuri į aukų dėžutę "įmetė du smulkius pinigėlius: iš savo neturto įmetė viską, ką turėjo pragyvenimui" (Lk 21, 2-4). Ši moteris tapo vargše ne savo valia. Jos vargas buvo **nelaimės** pasekmė, būtent jos vyro mirtis.

Tačiau šių abiejų pavyzdžių vargas yra dar vis dėlto **asmeninio** pobūdžio. Jis kyla arba iš asmeninės kaltės, arba iš asmeninės nelaimės. Bet Kristus pažįsta ir kitokį vargą. "Gyveno kartą vienas turtuolis. Jis vilkėdavo purpuru bei ploniausia drobe ir kasdien prabangiai puotaudavo. O prie jo rūmų vartų gulėjo votimis aptekęs elgeta, vardu Lozorius. Jis troško marinti savo alkį bent trupiniais nuo turtuolio stalo" (Lk 16, 19-20). Tai jau nebe sūnus palaidūnas ir nebe našlė moteris. Tai du poliai visuomenėje — ištaiga ir skurdas. Tai vaizdas iš P. Amerikos, Indijos, Afrikos. Tai ta prabanga kaip skurstančių minių papiktinimas, apie kurį kalba minėta Pueblos vyskupų konferencija.

Už ką tad apsisprendžia P. Amerikos Bažnyčia ir kokių "vargšų Bažnyčia" ji yra, kaip ją šiandien interpretuoja išlaisvinimo teologija? Žinoma, ne sūnaus palaidūno ir net ne našlės moters, o **Lozoriaus Bažnyčia.** Lozorius yra prasmuo ištiso žmonių sluoksnio, ištisos klasės, naujoviškai kalbant, prasmuo **proletariato,** kaip jį kadaise yra aprašęs K. Marksas ir kaip jį dabar aptaria išlaisvinimo teologija. P. Amerikos vargšai yra atsiradę ne dėl jų pačių gyvensenos bei

elgsenos (pvz. išlaidumo, palaidumo, tinginiavimo, girtuokliavimo ir t.t.), bet dėl visuomeninės sąrangos. Jų vargo kilmė, sako L. Boffas, "yra ne asmeninio, bet struktūrinio pobūdžio".[36] Ištisas žmonių sluoksnis, luomas arba klasė (vardas čia nesvarbu) yra patekęs į vargą: **vargas yra šio sluoksnio būsena** — asmeniškai nesusikurta, todėl asmeniškai nė nepergalima.

Tai pabrėžė ir Pueblos vyskupų konferencija: "Iš mūsų Lotynų Amerikos kraštų širdies kyla į dangų vis primygtinesnis šauksmas, šauksmas žmonių, kurie kenčia ir reikalauja teisybės, laisvės bei žmogaus teisių pagarbos... Šauksmas darosi vis skardesnis ir kartais net grasinantis... Jis atskleidžia **neteisybės būklę**".[37] Apsispręsti už vargšus reiškia P. Amerikos Bažnyčiai apsispręsti už šį kenčiantį bei pagalbos besišaukiantį žmonių sluoksnį. Stoti jo pusėn reiškia stoti priešpriešiais anai "neteisybės būklei", anai visuomeninei sąrangai arba struktūrai, kuri vargšų klasę sukūrė ir toliau ją tebekuria.

Todėl "vargšų Bažnyčia" P. Amerikoje nėra neturtėlių užtarėja ar globėja **karitatyvine** prasme, nes caritas visados yra nukreiptas į asmeninį vargą, vis tiek ar jis būtų kaltės, ar nelaimės pasekmė — net ir katastrofų atveju, kaip žemės drebėjimas ar potvyniai, ar gaisrai. Kiekvienu atveju caritas nesirengia keisti visuomeninės sąrangos, kadangi ir jos šalinamas vargas nėra struktūrinio pobūdžio. Tai atskleidžia L. Boffo žodžiai: "Jau nuo Teodozijaus laikų Bažnyčia buvo **vargšams**, be abejonės, palanki, tačiau jai niekad nepasisekė tapti **vargšų** Bažnyčia, būtent todėl, kad ji į vargšus žiūrėjo **gailestingai**, vadinasi, artimo meilės akimis. Šiandien gi mes žiūrime į vargšus nebe karitatyviniu aprūpinimo, bet visų pirma **politiniu** atžvilgiu".[38]

Tai paaiškina mums, kodėl išlaisvinimo teologai

kreivai žvelgia į Vokietijos vyskupų suorganizuotą "Adveniat" pagalbą P. Amerikos Bažnyčiai: ši pagalba vyksta kasmetinės rinkliavos pavidalu pirmąją Kalėdų dieną. Bet ji kaip tik ir nepatinka išlaisvinimo teologams, nes esanti ne visuomenę keičiančio, o tik karitatyvinio pobūdžio: ji įgalina P. Amerikos Bažnyčią ne keisti ten įsigalėjusias struktūras, o tik realizuoti konkrečius kasdienos projektus (pvz. statyti mokyklas, padėti kandidatams į kunigus ar vienuolius, ruošti įvairius profesinius kursus ir t.t.).

Šisai "Adveniat" atstumas nuo politinio siekio keisti "neteisybės būklę" kaip tik ir erzina išlaisvinimo teologus. Vienas jų, pavyzdžiui, rašo: "Užsieninė bažnytinė parama pinigais vaidina, mano pažiūra, galų gale neigiamą vaidmenį, nes ji kliudo pertvarkyti Pietų Amerikos Bažnyčią, stumdama ją į naują priklausomybę (p. 65) ... O priklausomybė nuo "Adveniat" pinigų gimdo vergišką galvoseną (Mentalitaet)."[39] Karitatyvinė Europos pagalba virstanti galop tokia pat kolonijine priespauda, kaip ir anksčiau aprašyta europinės teologijos įtaka.

Gal tad be reikalo Tikėjimo kongregacijos instrukcija prikiša išlaisvinimo teologijai, esą ši "žalingu būdu jaukia Šventraščio vargšus su Markso proletariatu" (IX, 10); be reikalo todėl, kad išlaisvinimo teologija apie Kristaus laiminamus vargšus dvasioje ("beati pauperes spiritu", Mt 5, 3) iš viso nekalba. Išlaisvinimo teologijai rūpi ne vargšai dvasioje, bet kaip tik anie **proletariškieji vargšai**, kuriems "stinga pragyvenimui būtiniausių dalykų". Juos yra aprašęs Marksas kaip žmones, netekusius žmogiškumo ("Voelliger Verlust des Menschen"), o išlaisvinti juos iš šio nepritekliaus dabar ir imasi išlaisvinimo teologai.

Vargšai kaip teologinė kategorija išlaisvinimo

teologijai anaiptol nėra Kalno pamokslo vargšai, kuriuos J. B. Metzas tapatina su pačiu žmogiškuoju buvimu, laikydamas vargą ir būtį nebeperskiriamus: "Vargas niekad negali būti kažkas objektyvaus, kažkas esantis mano žinioje (Verfuegbares), kažkas skirtingo nuo mūsų egzistencijos pagrindo. Vargas yra radikalus subjektyvumas".[40] Gi išlaisvinimo teologijai vargas kaip tik yra **radikalus objektyvumas**, neturįs ryšio su egzistencijos pagrindu, jai primestas iš viršaus istorijos eigoje, todėl galimas bei reikalingas pašalinti. Su Šventraščio minimu neturtu jis neturi nieko bendro, ir Tikėjimo kongregacijos instrukcija teisingai šiuo atžvilgiu pastebi, kad išlaisvinimo teologijos "vargšų Bažnyčia reiškia klasės Bažnyčią" (t.p.), būtent **proletariato Bažnyčią**. Visuotinis Bažnyčios pobūdis čia išsilaiko tik todėl, kad proletariatas, kaip Marksas teigė, yra labiausiai kenčianti klasė ir savo kančia todėl **visuotinė**, kaip tai skaitome komunistų manifeste (1847 m.). Proletariatas irgi susideda iš įvairių luomų, rasių ir tautų, kaip ir Bažnyčia. Taigi "proletarų Bažnyčia" esanti tuo pačiu visuotinė Bažnyčia.

Apsispręsti už vargšus, pasak išlaisvinimo teologijos, anaiptol nereiškia virsti daline ar grynai vietine Bažnyčia. Kaip patys vargšai savo kančia yra visuotinio pobūdžio, taip ir "vargšų Bažnyčia". O jei atsiranda čia įtampos, tai tik todėl, kad tradicinis Bažnyčios gyvenimas norimas ir toliau tęsti, "įsikūnijus buržuazinėje kultūroje", gi naujas būdas būti Bažnyčia "yra įsikūnijimas liaudies kultūroje".[41] Apie šią "liaudies Bažnyčią" kalbėsime vėliau skyrium, nes ji yra išlaisvinimo teologijos regimybė ir kartu teologinių jos sandų apraiška. Čia minime ją tik kaip formą, kuria vyksta Bažnyčios apsisprendimas už vargšų sluoksnį arba klasę.

2. Vargšai kaip klasė

Kokia tad yra toji visuomenės sąranga, kad ji kildina neteisybės būklę, o su ja ir vargą? Nes vargas P. Amerikoje yra neteisybės pasekmė, gi šita neteisybė yra ne atskirų asmenų nusikaltimas teisybei (tokių nusikaltimų buvo ir bus visados!), bet **visuomeninė struktūra,** kuriai nusilenkti esti verčiami net ir tie, kurie norėtų neteisybės vengti. Sakysime, Brazilijos Vakaruose vienas arkivyskupas turi 180.000 hektarų žemės, bet jis jos nedalina vargšams, nes neturėtų kuo išlaikyti savo dvasiškijos ir savo įstaigų.[42] Vargas P. Amerikoje yra **socialinė nuodėmė,** kaip aną struktūrą yra pavadinusi ne tik išlaisvinimo teologija, bet ir pati hierarchija. Kokiu tad būdu tokia struktūra atsiranda? Nes tik supratę jos kilmę, galėsime teisingai suprasti ir išlaisvinimą arba kelią bei priemones tai struktūrai nugalėti.

Kalbėdamas apie žymes Bažnyčios, buvojančios klasių suskaldytoje visuomenėje, L. Boffas gana tiksliai piešia tokios klasių bendruomenės atsiradimą. Pagrindinis jo teiginys skamba: "Organizuojanti visuomenės ašis yra specifiniai jos gamybos būdai" (p. 199). Tai reiškia: **kaip gaminami medžiaginiai reikmenys, taip susiklosto ir pati visuomenės sąranga,** kad šių reikmenų gamintų, juos skirstytų ir tuo išlaikytų tiek biologinę savo padėtį, tiek ir kultūrinę savo pažangą. Tačiau šios sąrangos pagrindas yra, pasak Boffo, žemutinė struktūra (Infrastruktur), "ant kurios rymo visa, kas bendruomenėje vyksta" (t.p.). Ši žemutinė struktūra yra **pastovi,** nes jos poreikiai visados lieka tie patys; ji yra **visuotinė,** nes ji randama visais laikais ir visose bendruomenėse; ji yra galop **pagrindinė,** nes tai prielaida bei sąlyga kiekvienai kitai galimybei bei veikmei.[43]

Kas yra susipažinęs su K. Markso veikalu "Die deutsche Ideologie" (1845-46), lengvai pastebės, kad Markso mintys yra kartu ir Boffo mintys visuomeninės sąrangos atžvilgiu. Tai nuoroda, kurią turėtume visados turėti prieš akis.

Gamybos būdų, pasak Boffo, gali būti įvairių. Tačiau Vakaruose ir P. Amerikoje vyrauja **kapitalistinės** gamybos būdas, vadinasi, toks, kuriame gamybos priemonės yra **privatinės**, savaime kildinančios nelygią padalą tiek darbo jėgų, tiek ir darbo gaminių. Kapitalistinė gamyba padaro, kad daugelis neturi nei darbo, nei tuo pačiu pragyvenimo arba kad darbas neteikia jam reikalingo pragyvenimo. Nedarbas ir neturtas yra kapitalistinės gamybos pasekmės (plg. p. 200). Ir tai stumia visuomenę į neišvengiamą skaldymąsi klasėmis, tarp kurių vyrauja "viršenybės santykis", būdingas priešingais reikalais ir didžiule nelygybe, "atsispindinčia tiek mityboje, tiek aprangoje, tiek gyvenvietėse, tiek sveikatos priežiūroje, tiek darbo eigoje, tiek laisvalaikyje" (t.p.).

Tokia klasių sąranga apsprendžia bet kokią veiklą "nepriklausomai nuo žmonių valios" (t.p.): "kiekviena klasė turi savų poreikių, savų interesų, savų papročių bei elgsenos būdų" (t.p.). O kadangi kapitalistinės gamybos būdas yra nedarnus ir nelygus (asymetrisch), todėl ir klasių dinamika darosi nedarni ir nelygi: ji yra pilna sankirčių bei įtampos. Nors ir nelygiomis jėgomis, klasės veda kovą viena su kita irgi "nepriklausomai nuo atskirų narių valios" (t.p.).

"Klasių bendruomenėje visados esama vienos **vyraujančios** klasės, kuri atsakinga už visos bendruomenės likimą. Ji nuolatos stengiasi stiprinti savo valdžią, ją gilinti ir plėsti. Ji net mėgina įtikinti valdo-

muosius, kad jie su jų valdymu sutiktų" (p. 201), vadinasi, susitaikytų su savo padėtimi ir nesišiaušty, jog yra valdomi.

Šitoje vietoje išlaisvinimo teologija daro skaudų priekaištą Bažnyčiai, esą ji, tiesa, **užstojusi** valdomuosius bei skriaudžiamuosius, sykiu betgi ir **raginusi** juos nesukilti prieš valdančiąją klasę, o nuolankiai bei kantriai priimti ir nešti savo likimą. Tai jausti ypač popiežiaus Leono XIII dėstyme, kai jis, akindamas "puoselėti amatininkų ir darbininkų draugijas", kartu reiškia viltį, esą šios draugijos padarysiančios savo narius "kantrius darbe, patenkintus savo likimu" ir nuteiksiančios juos "vesti ramų bei taikingą gyvenimą" (enc. "Quod apostolici muneris" 1878 m. nr. 11). Tuo būdu valdančiosios klasės norai sutampa su Bažnyčios norais: "kas **atlieka**, atiduoti beturčiams" (minėtos enc. nr. 10), už tai laukti iš jų "ideologinio susitaikymo" (Boff. op. cit. 201).

Iš tikro, ne kartą tokio susitaikymo ir esama. Tačiau L. Boffas pabrėžia, kad tai niekad nevyksta **visiškai**. Tarp valdomųjų "visados atsiranda pasipriešinimo lizdų" (p. 201), kurie planuoja, kaip atgavus netektas teises, o tai ir palaiko klasių kovos dvasią: "Esama nuolatinio (atviro ar slapto) konflikto tarp valdomųjų ir valdančiųjų" (p. 201). Klasių kova yra visuotinis ir nuolatinis istorijos reiškinys. K. Markso tezė, įrašyta pačioje Komunistų manifesto pradžioje (1847), būtent "visos ligšiolinės visuomenės istorija yra klasių kovos istorija", nuolatos kartojasi išlaisvinimo teologijoje.

Ir taip yra ne tik valstybėje; taip yra, pasak Boffo, ir Bažnyčioje, nes "Bažnyčia veikia ne tuščioje aplinkoje, o istoriškai apgyvendintoje bendruomenėje" (op. cit. p. 199). Todėl "religiškai-bažnytinė sritis yra visuomeninio lauko išpjova" (t.p.). Jei tad šiame lauke siau-

čia klasių kova, tai savaime aišku, kad tiek pačios klasės, tiek jų kova neaplenkia nė Bažnyčios: "Tikintieji irgi stovi vienoje ar kitoje pusėje. Yra neįmanoma, kad klasių konfliktas neperskirtų ir Bažnyčios" (p. 201). Tikintieji "Evangelijos skelbimą aiškinasi pagal savos klasės funkcijas" (p. 200).

Tiesa, L. Boffas pripažįsta, kad Bažnyčia gali "čia prisiimti revoliucinį vaidmenį, čia stiprinti valdantįjį sluoksnį" (p. 202). Tačiau šios galimybės, pabrėžia Boffas, "taip pat nepriklauso nuo laisvo valios apsisprendimo; jos priklauso nuo santykiuosenos, kuri religinę-bažnytinę sritį jungia su klasėmis" (t.p.). Todėl yra labai galima, kad "Bažnyčia savo istorjos eigoje ir savo institucijomis kaip tik kildina **viršenybės** struktūrą" (t.p.). Kitaip tariant, Bažnyčioje irgi kyla kapitalistinės gamybos būdas, būtent, "dvasinės gamybos", kai "dvasiškija nusavina krikščioniškosios liaudies (Volk) religinės gamybos priemones" (t.p.). Tuomet atsiranda darbo padala ir Bažnyčioje: "Valdininkų bei specialistų štabas gamina simbolinių gėrybių, o jų gamybos netekusi liaudis nūnai jas naudoja (konsumiert)" (p. 203).

Savo laiške L. Boffui kardinolas J. Ratzingeris aštrokai papeikė tokį Bažnyčios sąrangos bei veiklos vaizdą: "Teologiniu atžvilgiu, — rašo kardinolas, — nėra jokios prasmės gamybos priemones įvesti į Bažnyčios bendruomenę, tarsi jos būtų tikrasis bažnytinės organizacijos pagrindas. Argi Bažnyčia neturi savos pirmykštės organizacijos, nepriklausomos nuo gamybos priemonių? Jūsų įvestas principas yra teologijai svetimas".[44] Iš tikro, kalbėti apie Bažnyčioje esamą darbo padalą, apie jos skilimą į klases, apie gamybos priemones ir gaminius, apie gamintojus (dvasiškiai) ir naudotojus (pasauliškiai) yra nepaprastai

keista "analogija", net neverta šio vardo, kadangi ji neturi **realaus** panašumo. Argi kunigas, šv. Mišių metu konsekruojąs ostijas, yra dvasinių gėrybių producentas, o tikintieji, priimą Komuniją, šių gėrybių konsumentai?

Tačiau svarbiausia, ką išlaisvinimo teologija pražiūrėjo, vaizduodama Bažnyčią kaip kapitalistinę gamyklą, yra faktas, jog **Bažnyčioje neišsivystė jokia proletariato klasė**. Išlaisvinimo teologija mielai kalba apie prispaustuosius ir prispaudėjus, apie vargšus ir turtuolius. Nėra abejonės, kad ši schema ne kartą tinka ekonominei bei politinei santvarkai, ypač P. Amerikoje. Tačiau jei išlaisvinimo teologija į gamybos būdų vyksmą įtraukia ir Bažnyčią, tai tuomet ir Bažnyčioje savaime turėtų išsivystyti prispaudėjų ir prispaustųjų, turtuolių ir vargšų klasės. Betgi kur tokių klasių esama ir kokios jos yra?

Tiesa, Bažnyčia apima visas klases, tuo pačiu ir turtinguosius, ir varguolius, tačiau šios klasės ateina į Bažnyčią **iš pasaulio**, o nekyla **iš pačios** Bažnyčios: **bažnytinių** prispaudėjų ir prispaustųjų, **bažnytinių** turtuolių ir vargšų nėra. O jei kas iš tikro yra prispaudėjas, tai tik ne dėl to, kad jis, L. Boffo žodžiais kalbant, turėtų "teologinių privilegijų" (op. cit. p. 236) arba kad jis būtų "pasigrobęs ir monopolizavęs visą religinę galią" (op. cit. p. 210). Taip pat kas yra Bažnyčioje vargšas, tai irgi ne todėl, kad būtų nuskriaustas, skirstant "dvasinės gamybos" gėrybes. Ir kaip tai būtų įmanoma? Argi išlaisvinimo teologai mano, jog dvasiškija pasilaiko **sau** daugiau dieviškųjų malonių, negu jų teikia pasauliškiams, tai "konsumentų klasei"? Ar ši lygiagretė tarp kapitalistų-buržujų ekonomiškai socialinėje srityje ir dvasiškių-hierarchų religiškai bažnytinėje srityje nėra išmonė ir net nesąmonė?

Prispaudėjas-prispaustasis, turtuolis-vargšas yra iš esmės **profaninės** sąvokos, visados liekančios užu šventyklos durų. Bažnyčioje, kaip Viešpaties šventykloje, jos neturi ne tik jokios prasmės, bet ir jokio tikrovinio atitikmens. Jei vyskupas turi Kunigystės sakramento pilnybę, tai dar anaiptol nereiškia, kad jis yra "malonių kapitalistas", o paprastas pakrikštytas pasauliškis yra "malonių vargšas". Bažnyčioje nėra dvasinių "priemiesčių" (favelas, barrios) su "malonių proletariato" lūšnelėmis. Štai ko išlaisvinimo teologija nepastebėjo, nuolatos kalbėdama apie viršenybės santykius (hierarchija-pasauliškiai) Bažnyčioje. O šis nepastabumas ir padaro Bažnyčios vaizdą kreivą ir net utopinį, su kuriuo kovoti yra taip pat utopiška.

Nuosekliai tad Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir prikiša išlaisvinimo teologijai, esą ši "sunaikinanti Bažnyčią jos tikrovėje, kurią sudaro Dievo malonės dovana ir tikėjimo paslaptis" (IX, 8). Perkėlus klasių buvimą ir jų kovą į Bažnyčią, "darosi abejotina sakramentinė ir hierarchinė jos sąranga. Tuomet hierarchija ir mokomasis autoritetas savaime virsta valdančiosios klasės atstovais, su kuriais privalu kovoti" (IX, 13). Nes išlaisvinimo teologai yra įsitikinę, jog valdančiosios klasės atversti (metanoia) neįmanoma: "Kiekviena institucija, — sako L. Boffas, — linksta tapti valdžios sistema, kuri nustelbia kūrybiškumą ir kritiką (op. cit. p. 95)... Pati savaime valdžia niekad nesitraukia (p. 106)... Valdžios logika yra vis daugiau valdžios" (p. 102). Nuosekliai tad Boffas ir teigia, kad Bažnyčia, kilusi iš atsiskyrimo nuo sinagogos, dabar "pati yra tykoma pavojaus virsti sinagoga, vadinasi, didžiule sekta, kurioje viską kontroliuoja dvasiškija" (p. 102).

Klasių bei jų kovos principas Bažnyčioje yra dau-

giau nei tik hierarchų gyvenimo ar elgesio kritika, kuri visais amžiais yra buvusi. Klasių kovos principo taikymas Bažnyčiai savaime veda, kaip ir Tikėjimo kongregacijos instrukcija nurodo, į pažiūrą bei praktiką, "kad liaudis (das Volk) yra bažnytinių pareigų (Aemter) šaltinis ir kad todėl ji pati gali rinktis pareigūnus pagal savo istorinį ir revoliucinį pašaukimą" (IX, 13). Vadinamosios "liaudies bendrijos" (apie jas kiek vėliau), kurių tinklas P. Amerikoje vis tankėja, kaip tik ir yra vargšų klasės organizavimosi pasekmė, o tuo pačiu ir pirmas, pasak išlaisvinimo teologijos, žingsnis išsivaduoti ne tik iš ekonominės bei socialinės, bet ir iš bažnytinės priespaudos.

3. Išlaisvinimo samprata

Jei tad P. Amerika iš tikro yra "vargšų kraštas", tai savime aišku, kad šio krašto laisvinimas iš vargo yra pats artimasis ir aktualusis uždavinys. Antra vertus, jei P. Amerikos vargas yra "neteisybės būklės" pasekmė, tai irgi savaime aišku, jog jis liečia ne tik valstybę, bet ir Bažnyčią, kadangi **teisybė** yra Evangelijos sąvoka: ji yra ne tik eschatologinis lūkestis (plg. 2 Pt 3,13; Apr 21,4), bet ir krikščioniškosios dabarties pareiga (plg. Mt 5,10; 23,23; Lk 11,42). Tuo būdu teologinė kategorija yra ne tik vargšai kaip **tikrybė**, bet ir išlaisvinimas kaip **siekis**.

Tai ypač aiškiai nurodė Brazilijos šiaurryčių vyskupai 1973 metais: "Mes esame tarnai ir bažnytiniai išlaisvinimo pareigūnai (Amtstraeger)... Mes priimame reikalavimus šiaurrytiečio žmogaus, kuris šaukiasi šios išlaisvinimo tarnybos, kad ji dalintųsi su juo teisybės alkiu."[45] Šie vyskupų žodžiai yra ne tik loginė, bet ir būtina praktinė išvada. Stodama vargšų pusėn, Bažnyčia tuo pačiu stoja ir jų išlaisvinimo pusėn.

Lieka neatsakytas tik klausimas, **kokiu būdu** šis išlaisvinimas privalėtų būti vykdomas. Apsispręsti už vargšus, net ir suprantant juos kaip klasę, yra lengviau, negu apsispręsti už išlaisvinimą, kadangi šis apsisprendimas reikalauja jau visiškai konkretaus būdo ir konkrečių priemonių išlaisvinimui vykdyti, jei nenorima tuščiažodžiauti. Kokiu keliu tad eiti išlaisvinimo linkui: keičiant visų pirmą **asmenį**, kad jis pakeistų ir visuomeninę struktūrą, ar keičiant visų pirma visuomeninę **struktūrą**, kad iš jos išaugtų ir perkeistas asmuo?

Tai pagrindinis klausimas, į kurį tikro atsakymo neduoda nei išlaisvinimo teologija, nei jo nėra davusi ankstesnė europinė teologija. Tikėjimo kongregacijos instrukcija linksta pabrėžti asmens pirmenybę: "Blogio šaknys glūdi laisvame ir atsakingame asmenyje" (IV, 15). Taigi tik jas išrovus, būtų galima kalbėti apie visuomenės pakeitimą. "Naujojo Testamento apreiškimas moko, — skaitome toliau minėtoje instrukcijoje, — kad nuodėmė yra pats giliausias blogis, paliečiąs žmogų jo asmens viduje. Todėl pirmaeilis išlaisvinimas kaip išeities taškas visiems kitiems laisvinimams yra išlaisvinimas iš nuodėmės (IV, 12)... Nevalia rasti blogio pirmoj eilėj ar vien tiktai ekonominėse bei politinėse struktūrose, tarsi visos kitos blogybės savo priežastį ir šaltinį turėtų šiose struktūrose, taip kad naujo žmogaus kūrimas priklausytų nuo kitokių struktūrų kūrimo (IV, 15)... Būtinybė iš pagrindų reformuoti tas struktūras, kurios kildina skurdą ir yra prievartos išraiška, neprivalo mūsų suklaidinti pražiūrint, kad neteisybė slypi žmogaus širdyje" (XI, 8).

Net ir minėti Brazilijos šiaurryčių vyskupai linksta į asmens pirmenybę ryšium su visuomene, nors ir skelbiasi esą "išlaisvinimo tarnai": "Kaip išlaisvinimo

pareigūnai, — rašo jie savo komunikate, — mes privalome visų pirma keisti **patys save,** kad galėtume geriau tarnauti", keičiant visuomenę (op. cit. p. 472).

Bet kaip tik šią pirmenybę ir neigia išlaisvinimo teologija. Be abejonės, būtume šiai teologijai neteisingi, jei prikištume, esą ji pamirštanti nuodėmės galią asmenyje ir nesistengianti keisti asmens. Ne! Ji tik neužsklendžia nuodėmės asmenyje, o regi jos apraiškas bei pasekmes ir visuomenėje ("socialinė nuodėmė", nepriklausoma nuo asmens valios). Svarbiausia gi, kad išlaisvinimo teologija patį išlaisvinimą iš nuodėmės išganymo prasme **susociologina:** išganymas, buvęs įprastinėje teologijoje grynai teologinė kategorija, išlaisvinimo teologijoje įgyja **sociologinio** pobūdžio.

G. Gutierrez, sakysime, teigia, kad "išganymas — bent iš pradžių — privalo įtaigauti ir žemiškojo gyvenimo keitimą" (p. 17). Jis nesąs grynai antgamtinis dalykas. "Jis veikia jau dabar ir čia pat, keisdamas žmogiškąją būseną" (t.p.), taigi ir visuomenę. Ir atvirkščiai, "kiekviena pastanga kurti teisingą bendruomenę yra laisvinimas ir tuo pačiu jau išganomasis darbas".[46] Prigimties ir antgamtės negalima esą interpretuoti kaip dviejų perskirtų plotmių, būtent kaip **kelio** (via) ir **tikslo** (terminus): juodvi siejasi viena su kita labai ankštai ir įtaigauja viena kitą. Tikslas apsprendžia **kelią,** nes, tik tikru keliu einant, galima tikslą pasiekti. Savo ruožtu kelias apsprendžia **tikslą,** nes klampus kelias neartina prie tikslo, kadangi kelias visados yra istorinis, vadinasi aprėžtas **laiko.** Atskiram žmogui — asmeniui nėra duota tūkstančio metų, kad jis taptų šventas, gulėdamas savo vočių pūliuose prie turtuolio vartų. Todėl išlaisvinimo teologai, neneigdami nuodėmės grėsmingos galios asmeniui, vis dėlto telkia savo dėmesį aplink visuomenines pakaitas: jų stingant, kon-

krečioje būklėje neįmanoma keisti nė asmens. "Išganymas, sako G. Hasenbuettlis, galioja ne tik visiems **žmonėms**, bet ir visam **žmogui**, vadinasi, ir kūninei bei visuomeninei jo sričiai, nes žmogus esmiškai yra kūniškai-dvasinė ir visuomeninė būtybė. Tad ir išlaisvinimas, krikščioniškai suprastas, privalo būti pradėtas visose plotmėse: kultūrinėje, ūkinėje, bendruomeninėje, socialinėje, gamtamokslinėje, politinėje, bažnytinėje, o taip pat ir teologinėje. Atsiradus neteisybės būklei, pirmaeilis teologinio darbo uždavinys yra pašalinti neteisybę".[47]

Trumpai tariant, konkreti istorinė padėtis apsprendžia, kam teikti pirmenybę išlaisvinimo atveju: asmeniui ar visuomenei. Abu šie žmogiškojo buvimo poliai yra nuodėmės paliesti ir sužaloti. Bet kai ši žala virsta socialine nuodėme arba neteisybės būkle, tuomet reikia visų pirma šalinti šią **būklę**, keičiant visuomeninę struktūrą. Teikti pirmenybę asmens širdies keitimui galima tik tada, kai socialinė nuodėmė yra apvaržyta ir kai neteisybė bei vargas kyla nebe iš struktūros, o iš individualios kaltės ar kokios nors nelaimės. Tokios padėties P. Amerikoje dar nėra. Štai kodėl čia ir reikia visų pirma keisti visuomeninę struktūrą ir laukti iš šios pakaitos asmens kitimo.

Šiuo atžvilgiu išlaisvinimo teologija stipriai priartėja prie marksistinės teorijos, pagal kurią naujas žmogus kyla iš naujos — proletarinės — struktūros. Tai buvo Markso svajonė ir tai buvo ilgametis sovietinių teoretikų lūkestis komunistinėje Rusijoje. Tuo pačiu atžvilgiu išlaisvinimo teologija priartėja ir prie utopijos, nes, kaip teisingai pastebi Tikėjimo kongregacijos instrukcija, "neteisybę gimdančių struktūrų revoliucinė pakaita dar anaiptol nelaiduoja **teisingos** struktū-

ros kilimo" (XI, 10). Sovietinis Rusijos gyvenimas dabartyje yra aiški tokios utopijos apraiška.

Ir štai čia Bažnyčia atsiduria tarp kūjo ir priekalo: ar pabrėžti savo teologijoje bei sielovadoje "neteisybės būklės" keitimą ir tuo **susociologinti** išganymo sampratą bei praktiką, ar eiti senuoju, grynai **teologiniu** keliu, skelbiant visų pirma asmens laisvinimą iš nuodėmės? Išlaisvinimo teologija verčia Bažnyčią — hierarchus ir teologus — suvokti išlaisvinimą kaip bažnytinį vaidmenį **struktūrų keitimo** prasme. L. Boffas pabrėžia tai gana įsakmiai: "Svarbu ne tik išlaisvinti žmogų iš nuodėmės (iš jos privalome būti išlaisvinti **visi**), bet ir iš istorinių (ūkinių, kultūrinių ir politinių) struktūrų" (p. 25).

Be abejonės, Boffas priduria, kad "krikščioniškoji religija siekia galutinio išlaisvinimo ir Dievo vaikų laisvės Viešpaties karalystėje" (p. 25-26): tai eschatologinis krikščionybės tikslas. "Vis dėlto ji įtraukia į šį siekinį taip pat ir istorinį išlaisvinimą kaip užuobėgą bei konkretų vykdymą anos eschatologinės pabaigos, kuri istorijos gale yra galima tik Dievuje".[48] Tai reiškia: **eschatologija siejasi su istorija neperskiriamai.** Įprastinis pasaulio istorijos skyrimas nuo išganymo istorijos išlaisvinimo teologijoje dingsta: esama tik vienos istorijos, nes išganymas vyksta istorijoje ir per istoriją. G. Gutierrez net pabrėžia, kad "eschatologija nėra tik kryptis ateitin, bet ir ryšys su dabartimi".[49] Virtus gi dabarčiai neteisybės būkle, tuo pačiu kinta ir eschatologinės viltys, įgydamos konkrečių istorinių formų, apspręstų gyvenamosios vietos ir gyvenamojo laiko reikalavimų. Tuo būdu, anot Boffo, "tikėjimas ir gyvenimas, Evangelija ir išlaisvinimas susijungia į konkrečią vienybę, netarpininkaujant dirbtiniu būdu jokiai insti-

tucijai" (op. cit. p. 27). Tuo pačiu ir "politinis įsipareigojimas kyla iš tikėjimo refleksijos, kuri suvokia pakaitų reikalą" (t.p. 26).

Religija savaime pereina į politiką ir atsiduria akivaizdoje klausimo: "Kaip galima būti krikščionimi, gyvenant varguolių skurdeivų pasaulyje?"[50] Tai aštrus klausimas, į kurį atsakyti galima, tik konkrečiai įsipareigojus pasaulį keisti. Nuosekliai tad išlaisvinimas virsta ne tik bažnytiniu veikmeniu, bet ir tiesiogine Bažnyčios **pareiga**, kadangi jis yra ne vargšo **šelpimas** išmalda, kaip būdavo seniau, bet **kova** su jo priespauda. Kovoti gi su vargšų priespauda reiškia imtis politinio uždavinio kaip Evangelijos reikalavimo. Įsakmus krikščionybės raginimas "pasikeiskite (metamorfouste)" (Rom 12,2) "galioja ir žmogui kaip socialinei būtybei: teologijos negalima atskirti nuo socialinės etikos".[51]

Sutikime, kad principe tai tiesa. Tačiau išlaisvinimo teologija, pabrėždama šį principą, pražiūrėjo vieną dalyką: **istorija reliatyvina principus.** Klausimas, kaip galima būti krikščionimi skurdeivų pasaulyje, nėra klausimas tik vienai P. Amerikai. Jis yra klausimas **visai** Bažnyčios istorijai **visuose** žemynuose. Jis yra klausimas Indijai: kaip galima būti krikščionimi kastų — parijų ir bramanų — pasaulyje? Jis yra klausimas Afrikai: kaip galima būti krikščionimi poligamų ir genčių neapykantos pasaulyje? Jis buvo klausimas ir pirminei krikščionijai: kaip galima būti krikščionimi vergų pasaulyje? Betgi niekur ir niekad šis klausimas nekildino **bažnytinio** reikalavimo keisti visuomenines struktūras. Tai reiškia: niekad Bažnyčia neteikė pirmenybės struktūrų keitimui, o visados kreipėsi į asmens vidų, kuris pakeistas galop istorijos eigoje pakeisdavo ir pačias struktūras. Be abejonės, tai vyko gana lėtai, ne

sykį gal net per lėtai. Tačiau Evangelijos vykdymas asmens gyvenime pakerta šaknis kiekvienai neevangeliškai struktūrai visuomenės gyvenime. Gali vergija kaip struktūra trukti ir šimtmečius, bet jei krikščionis, vergo savininkas, tampa iš tikro **broliu** savam vergui, vergija darosi palaužta ir kaip struktūra. Savo istorijoje Bažnyčia yra ėjusi tik šiuo keliu. Ar nūn išlaisvinimo teologijos primygtinai peršamas atvirkštinis kelias būtų vaisingesnis? Tačiau koks gi yra šisai kelias?

4. Išlaisvinimas kaip revoliucija

Teikdama pirmenybę asmens išlaisvinimui iš nuodėmės, Bažnyčia savaime pasisako už visuomeninės sąrangos **reformą**, vadinasi, už aną Evangelijos **raugą**, kuris pamažu viską įraugina, perkeisdamas ir struktūras (plg. Mt 13,33). Teikdama pirmenybę struktūrų keitimui, išlaisvinimo teologija pasisako už **revoliuciją**, vadinasi, už aną Evangelijos minimą eschatologinę **skubą** išrinkti rauges iš kviečių istorijos eigoje (plg. Mt 13,28-29).

Revoliucija esanti istorinė būtinybė. Ta visuomeninė struktūra, kuri P. Amerikoje pagimdė tiek vargo bei priespaudos, esanti ne tik neteisinga, bet ir grobikė: ji užgrobusi žmogaus teises ir besilaikanti vien jėga. O jau Ciceronas žinojo, kad jėgą galima pašalinti tik jėga: "Quid enim est, quod contra vim sine vi fieri potest? — kas gi yra tai, kas prieš jėgą galėtų įvykti be jėgos?" (Epist. ad fam. XII, 3).

Viena priežasčių, kodėl išlaisvinimo teologija nepriima Bažnyčios socialinės doktrinos yra kaip tik ta, kad ši doktrina neigia revoliucijos būtinybę, reikalaudama keisti struktūras reformų keliu. "Visų krypčių išlaisvinimo teologai sutaria, — sako Candido Mendes,

— kad socialinė Bažnyčios doktrina nėra sukirpta pagal specifinius Lotynų Amerikos santykius ir jos atsilikimą. Išsivystymo keliu nėra galima kolonijinės struktūros pervesti į laisvės struktūrą. Kolonijinę struktūrą reikia suardyti, pereinant į griežtą socialinę struktūrą. Evoliucinio prado čia pritaikyti neįmanoma".[52] Nes, kaip L. Boffas pastebi, "savo pačios skatuliu (impulsu) viršenybė niekad nepasitraukia" (op. cit. p. 106).

Tuo įsitikino ir išlaisvinimo teologai, pradžioje iš tikro mėginę valdančiuosius perkalbėti ir juos atversti pagal šv. Povilo Timotiejui teikiamą nuorodą: "Įspėki šio pasaulio turtuolius nesimėgauti išdidžiai nepatikimais turtais ir nedėti į juos vilčių, o verčiau lobti gerais darbais, noriai dalintis su kitais ir taip nusitiesti stiprius pamatus ateičiai" (Tim 6,17-18). Tačiau šie įspėjimai nieko nepadėję. Todėl "buvo prieita išvada, — sako U. M. Oliu, OFM, — kad turtuoliai to niekad laisvu noru nedarys ir kad reikia eiti struktūrinės revoliucijos keliu".[53] Štai kodėl beveik patetiškai L. Boffas ir skelbia: "Sistemų reformos laikas jau praėjęs (p. 43)... Reformos nieko nepasiekė. Reikia naujos kūrybos (p. 114)... Reikia išlaisvinamojo žygio, kuris atstatytų vargšams sutryptą kilnybę ir padėtų kurti nebūtinai turtingą, tačiau vis dėlto teisingesnę ir broliškesnę bendruomenę" (op. cit. p. 43, 114).

Tuo būdu išlaisvinimo teologija virsta **revoliucijos teologija.** Revoliucinis vyksmas visuomenėje tampa jos tema ir sykiu Šventraštyje minimo turtuolių įspėjimo forma: "Turtuolius reikia **priversti** pasikeisti" (U. M. Oliu, op. cit. p. 442). Tad ir teologinė kategorija yra nebe tik vargšai, nebe tik jų išlaisvinimas kaip toks, bet ir **revoliucija** kaip konkretus šio išlaisvinimo būdas.

Būdinga, kad J. Comblinas, vienas iš ankstesniųjų (jau 1970 m.) revoliucijos teologijos kūrėjų, revoliuciją laiko tokia sąvoka, kuri geriausiai išreiškia krikščionybės lūžį tiek su Senojo Testamento, tiek su graikų etika. Kristaus pabrėžiama priešprieša "girdėjote, kad seniesiems buvo pasakyta ..., aš gi jums sakau" (Mt 5,21 ir t.) esanti revoliucijos analogija, suimanti savin visus mūsų dienų krikščioniškuosius uždavinius. Kaip seniau buvę **teologiškai** kalbėta apie teisingą karą, taip dabar reikią **teologiškai** kalbėti apie teisingą revoliuciją. Dar daugiau: revoliucijos sąvoka esanti išeities taškas visai teologijai.

Tai esą pabrėžęs net ir K. Rahneris, pateikdamas Vatikano teologų komisijai keletą tezių (theses quaedam) revoliucijos teologijos klausimu. Revoliucija, pasak Rahnerio, esanti "visos teologijos lyg ir vienintelis raktas bei pradmuo, kaip tai daugelis šiandien interpretuoja — tamquam unicus clavis et principium totius theologiae, ut hodie non pauci sentiunt".[54]

Revoliucijos naudai, pasak J. Comblino, kalba ir Vatikano II susirinkimas konstitucijoje "Gaudium et spes", nurodydamas, esą susirinkimas "turįs prieš akis žmonių pasaulį ... su visa jo tikrove" (nr. 2), o šiai tikrovei revoliucija gi ir priklausanti.[55]

Revoliucijos naudai yra aiškinama ir popiežiaus Jono-Pauliaus II kalba diplomatams Brazilijos sostinėje, kur jis kėlęs aikštėn P. Amerikai gresiančią dvijulę: "arba bus įvykdytas teisingumas pagrindinėmis bei drąsiomis reformomis pagal principus, kurie išreiškia žmogiškosios kilnybės pirmenybę, arba jis bus įvykdytas jėga".[56] Tai pastangos rasti **teologinio pagrindo** revoliucijai tiek Šventraštyje, tiek mokomojo Bažnyčios autoriteto žodžiuose.

Tačiau revoliucija yra negalima be **prievartos** ir be **ginklo**. Kalbėti apie revoliuciją, išskiriant kovą ginklu rankoje, yra beprasmė analogija. Kova be ginklo (demonstracijos, delegacijos, kalbos, spauda ir t.t.) yra ne revoliucija, o tik valdančiųjų spaudimas vykdyti reformai toje ar kitoje srityje. Revoliucija tikra prasme visados buvo ir bus ginkluota, todėl kruvina — arba pačiu jos vykdymo metu, arba vėliau, naikinant revoliucijos priešininkus.

Ir štai čia išlaisvinimo teologija atsiduria didžiulės sunkenybės akivaizdoje: kaip prievartą ginklu paversti **teologine** kategorija? Jei revoliucija, kaip konkretus laisvinimo būdas, yra teologinė kategorija, tai tuo pačiu ir prievarta ginklu darosi teologinė kategorija. Betgi ar Kristus nėra pasakęs: "Jei kas nori su tavimi bylinėtis ir pasisavinti tavo švarką, atiduok jam ir apsiaustą" (Mt 5,40)? P. Amerikos vargšai ir yra tasai bylą pralaimėjęs ir 'švarko' netekęs visuomenės sluoksnis. Tačiau išlaisvinimo teologija anaiptol neskatina šio sluoksnio atiduoti dar ir "apsiaustą". Priešingai, ji organizuoja jį **kovai** už netektą 'švarką'. Tik kaip pagrįsti šią kovą **bibliškai**, kad ji virstų teologine tema, peržengianti grynai sociologinę plotmę?

L. Boffas mėgina gręžtis į istorinį Jėzų iš Nazareto, kuris juk visų pirma kreipęsis į vargšus ir žiūrėjęs į juos kaip į pirmuosius Dievo Karalystės **naudotojus** (Nutzniesser — irgi terminas iš ekonomijos, **Mc.**).[57] Deja, pastanga tik analoginė, nes juk ir pats L. Boffas žino, kad Kristaus santykis su vargšais anaiptol nebuvo jų organizavimas revoliucijai. Atvirkščiai, Kristus ir pats nesigynė nuo užpuolikų Alyvų kalne, papeikė prievartą ginklu, tardamas ją panaudojusiam savo mokiniui: "Visi, kurie giebiasi kalavijo, žus nuo kala-

vijo" (Mt 26,52). Kur tad tasai biblijinis pagrindas prievartai ginklu pateisinti?

Šioje vietoje patys išlaisvinimo teologai prisipažįsta, kad jiems "didžiausias sunkumas buvo pateisinti naudojimą prievartos ginklu kaip išlaisvinimo būdą".[58] Jiems atrodę, kad prievarta ginklu esanti "vis dėlto ne pagal Evangeliją" (t.p.). Tačiau popiežiaus Pauliaus VI enciklikoje "Populorum progressio" jie radę posakį, kad "nevalia piktnaudžioti žmonių kantrybės" ir iš to padarę išvadą, jog piktnaudžiojimas pateisinąs ryžtą griebtis ginklo.

"Kita sunkenybė, — kalba toliau U. M. Oliu, — buvo ta, kaip suderinti klasių kovą su krikščioniškąja meile. Čia mes priėjome išvadą, kad galima ir reikia priešą mylėti, jį palaužiant, kad jis atsiverstų" (op. cit. p. 444). Išvada kazuistinė ir beveik piktažodžiaujanti, nes ji primena tokią pat kadaise buvusios ispanų inkvizicijos išvadą: palaužti kūną, kad būtų išgelbėta siela. Išlaisvinimo teologai lyg ir giriasi, esą jie "turėję atsipalaiduoti nuo puristinės gyvensenos ir išmokti susitepti rankas" (t.p.). Posakis būdingas, sykiu betgi ir pavojingas, nes jis teisina nuodėmę krikščioniškosios meilės vardan. Juk "susitepti rankas" reiškia **nusidėti;** atsipalaiduoti nuo "puristinės gyvensenos" (purus — švarus) reiškia tapti **nešvariam** dorine prasme. Be abejonės, kovos metu atsitinka visokiausių 'nešvarybių'. Tačiau niekad nuodėmė nevirsta dorybe, net ir kilniausio tikslo siekiant, pvz. vargšų išlaisvinimo. Pateisindama prievartą ginklu **teologiškai,** išlaisvinimo teologija žengia į kelią, kurio Evangelija nežino ir net aiškiai neigia: "Linkėkite gero persekiotojams, linkėkite, o ne keikite" (Rom 12,14).

Savo metu St. Šalkauskis yra kalbėjęs, kad jei pirmaisiais amžiais persekiojami krikščionys būtų kėlę re-

voliuciją prieš savo persekiotojus, jie būtų netekę šventumo. Todėl P. Amerikos kritusių partizanų (pvz. Camillo Torres) religinis kultas vadinamų "liaudies bendrijų" sueigose kaip tik ir pateisina Tikėjimo kongregacijos priekaištą šioms sueigoms: jose Eucharistija yra "paverčiama klasių kovos šventimu", kuris reiškia "krikščioniškosios Evangelijos iškraipą" (IX, 1). Pavertus išganymą sociologine kategorija, brendama į pelkes, iš kurių vargu ar būtų galima išklampoti.

Revoliucija kaip vargšų laisvinimo būdas dar labiau suartina išlaisvinimo teologiją su marksizmu. Išlaisvinimo teologija yra perėmusi marksistų teiginį, esą vargšai arba proletariatas ir revoliucija yra tarp savęs susiję "tiek savo logika, tiek ir jausmu" (G. Plechanov). Būdamas "žemiausiasis dabartinės visuomenės sluoksnis", proletariatas, anot K. Markso, "negali kitaip atsitiesti, kaip tik išsprogdindamas antstatą visų tų sluoksnių, kurie sudaro oficialią visuomenę".[59] Todėl Marksas ir skelbia, kad "revoliucija yra stumiamoji istorijos jėga" (op. cit. p. 368). Visuomenės analizė, kurios būdų bei priemonių išlaisvinimo teologija, kaip pati prisipažįsta, yra pasiėmusi iš marksizmo (plg. L. Boff, Kirche, p. 43, 240), yra tad daugiau, negu tik sociologija: tai istorijos filosofija, o mūsų atveju ir **istorijos teologija**. Tai išlaisvinimo teologijos pastanga "krikščionybės reikalavimus jungti su revoliucine kova" (U. M. Oliu, op. cit. p. 441). Markso nureligintas istorijos vyksmas išlaisvinimo teologijoje įgyja sakralinio pobūdžio.

Tai bendra visos išlaisvinimo teologijos linkmė. "Švęsti didvyrio ar kankinio atminimą, — sako U. M. Oliu, — reiškia švęsti Dievo apsireiškimą revoliucijoje... Didvyrio prisiminimas sudabartina Viešpaties išlaisvinamąjį žygį revoliucijos pavidalu" (op. cit. p. 445). Kaip Dievas išlaisvino žydus iš Egipto vergijos, taip jis

išlaisvins ir dabarties vargšus, kurie "šaukiasi teisybės ir kaltina struktūrinę socialinę neteisybę (p. 46)... Gi akivaizdoje neteisybės, išeinančios aikštėn vargo pavidalu, Dievas piktinasi, jaučiasi esąs gundomas (herausgefordert) ir nusprendžia įsikišti. Jėzus šį Dievo įsikišimą paverčia istorija. Dievas ateina ir atstato teisingumą prispaustiesiems" (L. Boff, op. cit. p. 46, 54). Biblijinis revoliucijos teologijos pagrindas — iššūkis esąs "Magnificat" eilutė: "Jis nuvertė nuo sosto galiūnus ir išaukštino pažemintuosius — deposuit de sede potentes et exaltavit humiles" (Lk 1, 52) — ne todėl, "kad jie, kaip sako Boffas, būtų ypatingai pamaldūs ar geri, bet vien tik todėl, kad jie yra priespaudos aukos" (op. cit. 54). Eschatologinis Apreiškimo metas "sunaikinti tuos, kurie niokoja žemę" (Apr. 11, 18) išlaisvinimo teologijoje virsta **istoriniu laiku**, o apokaliptinis Viešpaties pyktis ("ira tua", Apr. 11, 18) — **revoliuciniu perversmu.**

Revoliucijos teologijoje, gal labiau negu kur kitur, išnyra išganymo istorijos tapatybė su pasaulio istorija. Užtat Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir prikiša išlaisvinimo teologijai: "Ši tapatybė prieštarauja Bažnyčios tikėjimui, kaip tai yra priminęs ir Vatikano II susirinkimas" (IX, 3), tardamas: 'Žemiškąją pažangą turime rūpestingai skirti nuo Kristaus karalystės augimo' ("Gaudium et spes", nr. 39).

Išganymo istorijos tapatinimas su pasaulio istorija suka Bažnyčią tokiu keliu, kuris mums primena religinių utopijų skelbėjus (pvz. Joachim de Fiore XII š.), kuriuo betgi išlaisvinimo teologai vis dėlto mėgina žengti, organizuodami tam tikrą visiškai konkrečią bažnytinio gyvenimo bei veikimo formą, vad. "Iglesia popular" arba "liaudies Bažnyčią". Jos problematika dar labiau pagilina bei nušviečia išlaisvinimo teologijos dvasią ir jos siekius.

IŠNAŠŲ ŠALTINIAI:

33. **Joaquin Alliendo Luco, PUEBLA.** Die Bedeutung der Konferenz fuer die Zukunft der lateinamerikanischen Voelker, in "Internationtionale Zeitschrift" 1980 m. nr. 3, p. 263. Santr. **IZ.**

34. Plg. **Joaquin Alliendo Luco,** op cit. p. 255.

35 **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT,** p. 210.

36. **Leonardo Boff,** op cit. p. 60.

37. Cit. **Leonardo Boff,** op. cit. p. 46.

38. **Leonardo Boff,** op. cit. p. 29.

39. **Gotthold Hasenbuettl, FREIHEIT IN FESSELN,** p. 65-67.

40. **Johannes Baptista Metz, ARMUT IM GEISTE,** Muenchen 1962, p. 36.

41. **L. Boff, WAS BEDEUTEN THEOLOGISCH 'VOLK GOTTES' UND 'VOLKSKIRCHE'?,** In "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 520.

42. Plg. **Gotthold Hasenhuettl,** op. cit. p. 61. — Šioje knygoje esama nemaža pavyzdžių, kaip dvasiškija esti verste verčiama ūkininkauti kapitalistiškai, kad galėtų iš viso pragyventi.

43. **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT,** p. 199.

44. **Kardinal Joseph Ratzinger — Leonardo Boff,** op. cit. p. 16.

45. Cit. **CONCILIUM** 1984 m. nr. 6, p. 472. — Plg. **Enrique Dussel, POPULUS DEI IN POPULO PAUPERUM,** t.p.p. 469-476.

46. **Gustavo Gutierrez, THEOLOGIE DER BEFREIUNG,** Mainz 1982, p. 171.

47. **Gotthold Hassenhuettl,** op. cit. p. 103.

48. **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT,** p. 25-26.

49. **Gustavo Gutierrez,** op. cit. p. 154.

50. **Leonardo Boff,** op. cit. p. 42-43.

51. **Gotthold Hasenhuettl,** op. cit. p. 103.

52. Cit. **INTERNATIONALE KATH. ZEITSCHRIFT** 1973 m. nr. 5, p. 402-403.

53. **Uriel Molina Oliu, OFM, VOM AUFBAU UND WIRKEN EINER CHRISTLICHEN GEMEINDE,** in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 442.

54. Cit. **INTERN. KATH. ZEITSCHRIFT"** 1973, nr. 5, p. 444. — Šios tezės, formuluotos lotynų kalba, viešai niekad nėra buvusios paskelbtos.

55. **Joseph Comblin, THEOLOGIE DE LA REVOLUTION,** Paris 1970, p. 103.

56. **INTERN. KATH. ZEITSCHRIFT"** 1981, nr. 2, p. 178.

57. **LEONARDO BOFF,** op. cit. p. 207.

58. **Uriel Molina Oliu,** op. cit. p. 443.

59. **Karl Marx, DIE FRUEHSCHRIFTEN,** Stuttgart 1955, p. 537.

III. LIAUDIES BAŽNYČIA

1. Vargšai kaip Dievo tauta

Išlaisvinimo teologijos reikalavimas, kad Bažnyčia stotų vargšų pusėn, yra P. Amerikoje susiklostęs — tiek sąvokiškai, tiek sielovadiškai — **vargšų Bažnyčios** pavidalu. Tai nėra, kaip tai apibūdina P. Richardas, "kokia nauja Bažnyčia ar kokia šalia kitos Bažnyčios buvojanti Bažnyčia, slapta bei maištaujanti arba net anti-Bažnyčia kaip opozicija oficialiai ir hierarchinei Bažnyčiai. Tai tik paprastas Bažnyčios atnaujinimo sąjūdis viduje jau esančios Bažnyčios".[60]

Ir vis dėlto šis sąjūdis skiriasi nuo visų kitų atnaujinimo sąjūdžių, kurių Bažnyčios istorijoje yra buvę visais laikais ir kurių nestinga nė šiandien (pvz. charizmatikai, cursillos, focolare ir kt.); skiriasi tuo, kad jo subjektas yra vargšai **kaip vargšai**: jie esą ne tiek atnaujinimo objektas, kiek atnaujinimo pagrindas, šaltinis ir skelbėjas. Vargšai čia ne tiek yra Bažnyčios atnaujinami, kiek **jie patys** Bažnyčią atnaujina. "Griežtai skirtingai nuo europinio naujausios praeities patyrimo, — sako L. Boffas, — kai Bažnyčia prarado darbininkijos masę, čia (P. Amerikoje, Mc.) vargšų ir bedarbių masės šiandien savaimingu džiaugsmu bei giliausiu įsitikinimu skelbia: **Mes esame Bažnyčia!** Šių krikščionių Bažnyčia yra pilna plakančios gyvybės".[61] P. Amerikos vargšai nesą bažnytiniai atsiskyrėliai ar net Bažnyčios priešai, kaip Europoje. Atvirkščiai! P. Amerikos vargšai norį būti Dievo karalystės "ženklas ir sakramentas" bei tuo būdu "vykdyti kunigiškąjį bei sakramentinį

matmenį (Dimension) Dievo tautoje"; jie esą "Dievo karalystė, išnirusi istorijoje".[62]

Vargšai, pasak L. Boffo, esanti tokia "istorinė tikrovė", kuri ne tik atstato visuomenės darną, bet ir "teologiškai reiškia Dievo karalystės užuobėgą (Antizipation) ir eschatologinės Dievo tautos paruošimą".[63]

Kaip tik čia ir slypi vargšų Bažnyčios **visuotinumas.** Vargšų Bažnyčia yra, tiesa, savo paviršiumi vienos klasės Bažnyčia. Šiuo atžvilgiu teisingas yra Tikėjimo kongregacijos priekaištas, kad išlaisvinimo teologijoje posakis "vargšų Bažnyčia reiškia klasės Bažnyčią" (IX, 10) arba "Bažnyčią prislėgtos liaudies, kurią reikia įsąmoninti ir organizuoti išlaisvinimo kovai" (IX, 12).

Tačiau savo esme bei paskirtimi ši vargšų Bažnyčia esanti visuotinė. "Vargšų Bažnyčia, — pastebi P. Richardas, — regi vargšų bei prispaustųjų sąjūdyje gyvojo Dievo esamybę (Gegenwart). Tai giliausias teologinis jos pagrindas ir jos apibrėžtis. Juo remdamasi, vargšų Bažnyčia šaukia visus žmones išganyman. Net ir liaudies spaudėjai gali atgauti visą savo žmogiškąjį ir krikščioniškąjį savitumą (Qualitaet), jei atsiverčia ir jungiasi į vargšų Bažnyčią".[64]

Kitaip sakant, vargšų Bažnyčia nėra kokia dirbtinė bendrija ar sekta, bet "pagrindinis matmuo visuotiniam Bažnyčios pašaukimui" (t.p.). Bažnyčios pasiuntinybė skelbti Evangeliją "visai kūrinijai" (Mk 16,15) vyksta, pagal išlaisvinimo teologiją, **per vargšus:** jie esą "naujas būdas būti Bažnyčia"; jie esą "liaudis, tapusi Dievo tauta".[65] Jų nereikia, kaip Europoje, **laimėti** Bažnyčiai, nes jie patys **yra** Bažnyčia. Dar daugiau: jie yra atnaujinimo gimtavietė. Ir L. Boffas kalba apie juos kaip apie "tikrąją ekleziogenezę" arba apie **kitokios** (ne kitos!) Bažnyčios kilmę; Bažnyčios, būsiančios ar jau ir esančios priešprieša "klerikalinei Bažnyčiai",

kuri esanti susirišusi su turtingaisiais ir įsikūnijusi tik apeigose bei sakramentuose.[66]

Vargšų Bažnyčios "kova už ūkinį, visuomeninį ir politinį išlaisvinimą atveria perspektyvų išlaisvinimo pilnybei Dievo karalystėje ir tuo būdu tarnauja visuotiniam reikalui. Kapitalizmas, kaip nedarni gyvenimo sistema, sudaro kliūtį Bažnyčios visuotinumui, nes ši sistema atstovauja tik vienos klasės poreikiams. Gi demokratinė ir socialistinė visuomenė teikia geresnių objektyvinių sąlygų, kad Bažnyčia galėtų apreikšti savo visuotinumą".[67]

Išlaisvinimo teologai šiandien kalba apie vargšų klasę lygiai taip, kaip kadaise F. Dostojevskis kalbėjo apie rusus: rusų tauta esanti **dievanešė** (theoforos); P. Amerikos vargšai irgi slepia savyje bei nešą Viešpatį istorijoje. Tasai "katalikiškasis substratas", apie kurį esame kalbėję anksčiau ir kuris jungia P. Amerikos tautas vienybėn, esąs vargšuose išsilaikęs "aiškiau bei gryniau"; P. Amerikos siela juose esanti labiau išryškėjusi; jie mažiau priimą į save svetimų importuotų kultūros pradų.[68]

P. Amerikos vargšai kovoją ne su ateizmu, bet su "stabų kultu" (p. 448). "Jų problema yra ne rodyti, kad Dievas yra, bet skelbti, kad Dievas stovi vargšų pusėje ir kovoja su jais už išlaisvinimą".[69] Dievas išlaisvinimo teologijoje yra beveik 'nusavintas' vargšų klasės naudai, kaip savo metu Kristus buvo Dostojevskio 'nusavintas' rusų tautos naudai, kalbant apie Vakarus kaip Kristaus išdavikus ir laukiant Vakarų išgelbėjimo 'rusiškojo Kristaus' galia.

Lygiagretė nuostabi, kartu betgi ir giliaprasmė: kiekvienas išganymo vykdymas, suvestas ar į vieną tautą, ar į vieną visuomenės sluoksnį, ar į vieną asmenį, visados reiškia Kristaus pasiuntinybės iškraipą, išsi-

vystančią arba į ateizmą (Rusijoje), arba į ligūstą misticizmą (Lenkijoje).

Esminį vargšų Bažnyčios visuotinumą lengva suprasti ir net pateisinti: kaip kiekvienoje vietinėje Bažnyčioje (parapijoje, diecezijoje) glūdi visi visuotinės Bažnyčios pradai, taip lygiai jie galėtų glūdėti ir tokioje Bažnyčioje, kurios narius sudarytų viena kuri visuomeninė klasė ar grupė. Kyla tik klausimas, kokiu pagrindu tokia Bažnyčia galėtų atsirasti ir kodėl jai išlaisvinimo teologija turėtų teikti **išskirtinės** reikšmės?

Išlaisvinimo teologai pabrėžia, kad posakis 'vargšų Bažnyčia' yra lygiaprasmis posakiui 'Iglesia popular'.[70] Su šiuo posakiu turime kiek sunkenybių, norėdami jį nusakyti lietuviškai. Dažnai jį verčiame 'populiaria Bažnyčia'. Tačiau šis vertinys neišreiškia tikrosios žodžio 'popular' prasmės, kadangi 'populiarus' lietuviškai reiškia arba visiems prieinamas bei suprantamas, arba labai paplitęs, visiems žinomas. Nė vienu atveju jis nėra ispaniškasis 'popular'. Bet patys išlaisvinimo teologai yra mums nurodę, kaip reikia aną 'Iglesia popular' suprasti, būtent taip, kaip ir 'arte popular', 'medicina popular' ir apskritai 'cultura popular'.[71] Visiems šiems posakiams turime gerą lietuvišką pakaitalą **liaudis**: liaudies menas, liaudies medicina, liaudies kultūra, taigi ir **liaudies Bažnyčia.**

Išlaisvinimo teologijoje žodžiai 'populo' arba 'pueblo' nereiškia **tautos** mūsąja prasme. Jie reiškia 'liaudį', vadinasi tokį visuomenės sluoksnį, kuris yra pats žemiausias, prislėgtas, nuskriaustas, į pašalį pastūmėtas. Anas žodis "žymi tik tam tikrą žmonių išpjovą, o ne visą Lotynų Amerikos krikščioniškąją tautą", pastebi E. Dusselis,[72] būtent tokius žmones, kurių "sutinkame varginguose kaimuose bei jų apylinkėse ar skurdžiuose priemiesčiuose"; tai "nuskriaustųjų gy-

ventojų visuma".[73] Tai lietuviškoji liaudis. Tad ir Bažnyčia, kuri iš tokio žmonių sluoksnio kyla bei juo laikosi, yra liaudies Bažnyčia. "Esama vyksmo, — sako L. Boffas, — kai Bažnyčia formuojasi iš centro į pakraštį ir kai šiuo būdu klerikalinė Bažnyčia virsta liaudies Bažnyčia".[74]

Išlaisvinimo teologija **centro** Bažnyčioje neneigia; ji neneigia nė hierarchijos. Ji tik reikalauja, kad iš centro einąs vyksmas, būtent Kristaus pasiuntinybė, įsikūnytų **liaudies kultūroje** ir šiuo savo įsikūnijimu taptų priešingybe Bažnyčios, įsikūnijusios buržuazinėje kultūroje (plg. L. Boff, op. cit. p. 520). Tarp šių dviejų bažnytinės būsenos pavidalų esama, pasak Boffo, įtampos ir "net priešpriešos" (t.p.), kaip kad jos esama tarp liaudies ir buržuazijos apskritai. Nes — tai esame jau minėję — klasių priešingybės bei kovos neaplenkia nė Bažnyčios. "Organizuotos liaudies reikalai ne visados sutampa, — sako L. Boffas, — su reikalais tų, kuriems liaudies norai yra svetimi ir kurie gyvena liaudies sąskaita. Labai dažnai čia esama griežtų priešpriešų, padarančių, kad ir tikintieji pasiskirsto į dvi grupes" (op. cit. p. 520). Tačiau tikrąja Dievo tauta esanti tik liaudies Bažnyčia.

Tiesa, išlaisvinimo teologija neneigia, kad liaudies Bažnyčia esanti "atvira visoms kryptims" (L. Boff, t.p.) ir kad joje galį dalyvauti visi. Vis dėlto čia pat ji priduria, kad liaudies Bažnyčios dalyviai — hierarchai ir turtingieji — turį "pakeisti savo laikyseną (Auftreten) ir gyvenimo stilių", o "liaudies reikalus paversti savu rūpesčiu" (t.p.). Tik tokiu atveju jie galį "priklausyti liaudies Bažnyčiai" (t.p.). Liaudies Bažnyčia, pasak L. Boffo, esanti "šauksmas atsiversti, liečiąs visus, priklausančius didžiajai Bažnyčiai. Šis šauksmas liečia taip pat ir **būdą**, kaip, sakysime, popiežius atlieka savo

pareigas" (t.p.). Šiuo savo šauksmu liaudies Bažnyčia praturtinanti Vatikano II susirinkimo skelbiamą "Dievo tautos sampratą tuo, kad ji, sociologiškai žiūrint, teikia vargingai ir krikščioniškai liaudžiai galimybės, kuriant bažnytinę bendruomenę, perimti vadovaujantį vaidmenį" (t.p.).

2. Funkcinė hierarchijos samprata

Kokia betgi prasme tai įvyksta? Kokio pobūdžio yra šis vadovaujamasis liaudies vaidmuo Bažnyčioje?

Kaip sakėme, išlaisvinimo teologija hierarchijos neneigia: liaudies vaidmuo "hierarchijos neatmeta", pabrėžia L. Boffas (t.p.). Dar daugiau: liaudies Bažnyčia, anot Boffo, "hierarchijos atstovus mielai priima, nes jie keliauja kartu su liaudimi" (op. cit. p. 520). Liaudies Bažnyčiai priklauso "ne tik liaudies nariai (pvz. pasauliškiai), bet joje esama ir vyskupų, ir kunigų, ir vienuolių, kurie visų pirma atsideda sielovadai, tačiau yra pasiruošę pripažinti liaudį kaip pagrindą (la base) ir su ja leistis kelionėn... Liaudies Bažnyčioje galia (poder) yra vykdoma, tvirtai atsirėmus į liaudį kaip pagrindą ir pasitarus su ja... Tuo būdu esti išvengiama, kad galia susitelktų vienose rankose" (op. cit. p. 519). Kitaip tariant, liaudies Bažnyčioje galia — sakramentinė, ganomoji, mokomoji — esti lyg ir padalinama.

Koks tada vaidmuo tenka hierarchijai? L. Boffas atsako į tai gana aiškiai: "Hierarchija teturi grynai vidinį tarnybinį vaidmenį ir nesudaro jokio ontologinio sluoksnio, kuris perskirtų Bažnyčios kūną ir vestų krikščionis į klasių atsiradimą".[75] Todėl Boffas ir reikalauja "iš naujo apibrėžti vyskupo ir kunigo vaidmenį, duodant laisvą kelią naujoms tarnyboms (Aemtern) ir

naujam vienuolynų stiliui vargšų bendruomenėje" (t.p.). Šie Boffo, o kartu su juo ir išlaisvinimo teologijos teiginiai prašosi truputį paaiškinami. Ką gi reiškia, pavyzdžiui, kad hierarchija liaudies Bažnyčioje nesudaro "jokio ontologinio sluoksnio"?

Šis teiginys yra išvada, kilusi permąstant ir peraiškinant arba, kaip šiandien sakoma, 'numitinant' Kunigystės sakramentą. Pagal įprastinį Bažnyčios mokslą žmogus yra kunigu **pašvenčiamas,** ne paskiriamas (pvz. religijos mokytojas ar teologijos profesorius) ir ne išrenkamas (pvz. popiežius — popiežiaus šventimų nėra). "Sacerdotes consecrantur" — trumpai šį mokslą nusako šv. Tomas Akvinietis (plg. STh III, 67).

Tačiau kas gi įvyksta Kunigystės šventimų metu? Į tai Bažnyčia atsako labai aiškiai: žmogus gauna galios Kristaus asmens vietoje (in persona Christi) švęsti Eucharistiją ir teikti kitus sakramentus, kurie visi, pagal Vatikano II susirinkimo mintį, "yra susiję su šventąja Eucharistija ir į ją nukreipti" (dekretas "Presbyterorum ordinis" nr. 6). Galia konsekruoti duoną ir vyną sudaro kunigo žymę, kurią Bažnyčia laiko neišdildoma (character indelebilis) ir neprarandama net po mirties — "sacerdos in aeternum", kaip neprarandama yra ir Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentų suteiktoji žymė. Visi šie sakramentai liečia pačią žmogaus **būtį,** o ne tik jo elgseną bei būseną, todėl yra **ontologinio pobūdžio.** Štai kodėl L. Boffas kunigus ir vadina "ontologiniu sluoksniu".

Tokio betgi "ontologinio sluoksnio" kaip tik ir neprivalo būti liaudies Bažnyčioje. Kodėl? Gi todėl, kad, pagal naujosios teologijos sampratą, kunigo šventimų esmę sudaro ne galia konsekruoti duoną ir vyną, bet **charizma vadovauti bendruomenei.** "Išeities taškas suprasti kunigo tarnybai, — rašo W. Kasperas, — yra cha-

rizma vadovauti bendrijai (Gemeindeleitung) ir tuo pačiu tarnyba Bažnyčios vienybei".[76] Ne galia švęsti Eucharistiją ir teikti kitus sakramentus, kurių nepašvęstieji teikti negali (Sutvirtinimas, nuodėmių atleidimas, Kunigystė), sudaro Kunigystės esmę, bet minėtoji charizma — "gabumas sueiti su kitais santykio bei pokalbio, gabumas vadovauti, organizuoti ir administruoti" (op. cit. p. 167). Tai "funkcinė kunigiškosios tarnybos samprata" (t.p.). Kas šią charizmą turi iš prigimties, šventimų metu yra paskiriamas stovėti bendruomenės priekyje bei jai vadovauti ir Eucharistiją švenčiant.

Šioje peraiškintoje sampratoje Kunigystės sakramentas virsta nebe pašventimu, o **paskyrimu iškilminga forma.** Todėl apie ontologinį jo pobūdį arba aną "neišdildomą žymę" kalbėti netenka. Išlaisvinimo teologija apie ją nė nekalba. Priešingai, ji vadina ją "metafiziniu klerikalizmu", kuris, pasak L. Boffo, vedąs į klasių atsiradimą Bažnyčioje, skeldamas jos kūną į pašvęstuosius ir nepašvęstuosius. Kunigystė kaip vadovavimas įgyja **sociologinio pobūdžio** ir todėl gražiai įsirikiuoja į visą išlaisvinimo teologijos sistemą. Ne iš galios **švęsti** kyla tarnyba švęsti, bet iš paskyrimo **vadovauti** kyla pareiga švęsti. Tad reikalui ar bėdai esant, galima Eucharistiją švęsti ir neturint kunigo šventimų (plg. W. Kasperas, op. cit. p. 169).

Šitaip suprastos Kunigystės šviesoje aiškėja ir kitas L. Boffo teiginys, esą, iš naujo aptarus kunigo bei vyskupo vaidmenį, būtų atidarytas laisvas kelias "naujoms tarnyboms". Kas gi būtų šios naujos tarnybos? Pagal Bažnyčios mokslą Kunigystės sakramentas nėra vienlypis: jis išsiskleidžia statmeniniu būdu, būtent, diakono, kunigo ir vyskupo laipsniais. Kitaip tariant, ana ontologinė sakramento galia intensyvėja **gylio** matmeniu. Jei betgi Kunigystės esmę sudaro charizma

vadovauti, tai vadovavimas gali ne gilėti, o tik **platėti**, apimdamas įvairių rūšių ir būdų organizavimą bei administravimą. Naujos tarnybos liaudies Bažnyčioje galėtų būti tik vadovavimo funkcijos, ir Kunigystės sakramentas čia galėtų skleistis tik **gulstiniu** būdu.

Tai nėra nauja L. Boffo mintis. Šią mintį yra jau gana seniai (1969 m.) reiškęs K. Rahneris, sakydamas, kad "nėra jokia dogma, ... jog tik vyskupo, kunigo ir diakono tarnybos perteikimas yra sakramentas"; teologiškai esą visiškai galima, kad ir kitos "įvairios funkcijos" būtų "oficialiai ir sakramentaliai perteiktos"; vadinasi, "šalia Kunigystės būtų ir kitų sakramentinių funkcijų, pvz. mokytojo ar bendrijos vadovo".[77] Trumpai sakant, ne tik ontologinė, bet ir funkcinė Kunigystė galinti būti sakramentiškai išskleista. Tai ir turi galvoje L. Boffas, kalbėdamas apie laisvą kelią "naujoms tarnyboms" liaudies Bažnyčioje. Išlaisvinimo teologijos praktikoje, vadinamosiose 'liaudies bendrijose — comunidades de base' esama vadovų (animadores), kurie savo veiklą iš tikro pergyvena kaip kunigiškąjį pašaukimą, skelbdami ne tik Evangeliją ar mokydami tikinčiuosius krikščioniškųjų tiesų, bet net ir švęsdami Eucharistiją, jei kunigas šių bendrijų neremia: "Rekolekcijų metu mes suvokėme, — rašo vienas iš tokių vadovų, — kad Jėzus savo pasiuntinybę ir mums patikėjo ir kad mes jos negalime atiduoti tik klebonui, kuris nemoka su ja apsieiti".[78]

Samprata Kunigystės kaip charizmos vadovauti savaime veda išlaisvinimo teologiją į Bažnyčios **kaip institucijos** neigimą, o tuo pačiu ir į sankirtį su dabartine Bažnyčios sąranga. Kunigystė kaip galia švęsti Eucharistiją sudaranti, pagal išlaisvinimo teologų pažiūrą, "ontologinį sluoksnį" ir skaldanti Bažnyčią į klases, netekdama jėgos vadovauti vargšų išlaisvini-

mui. Gi Bažnyčia privalo būti vargšų laisvinimo veiksniu ir net pirmaeiliu veiksniu. Tačiau ji juo nebus, būdama institucija. "Ar gali institucinė Bažnyčia, — klausia L. Boffas, — turėti vargšų laisvinimui reikšmės?"[79] Jo atsakymas yra neigiamas. Be abejonės, kiekviena bendrija, pasak Boffo, turinti turėti minimum institucijos bruožų. Taigi ir Bažnyčia, nes iš institucijos "bendrija semia vienybės, patvarumo ir tapatybės" (p. 94). Tačiau "institucija pasižymi tuo, kad ji ilgai tveria, darosi pastovi ir elgiasi pagal savas taisykles. Remdamasi šiomis žymėmis, ji pražiūri istorijos ritmą, tenkinasi pati savimi, pamiršta funkcinį savo pobūdį ir virsta pasyvia, nuobodžia, mechanine ir (tikintiesiems) svetima" (p. 95). Svarbiausia betgi, kad "kiekviena institucija linksta, Boffo žodžiais tariant, **ontokratizuotis**, tai yra tapti galios sistema" (t.p.).

Taip yra atsitikę ir su Bažnyčia. "Nors dabartiniams bažnytinės galios nešėjams ir labai nepatiktų, vis dėlto nėra įmanoma apeiti fakto, kad Bažnyčia kaip institucija galios egzaminų neišlaikė. Būtų buvę galima laukti, kad ji istorijos eigoje išvystys Evangeliją atitinkantį savo galios vykdymo stilių, tačiau ji tebesilaikė stabmeldiškosios galios nuostatų: valdyti, centralizuoti, siaurinti, triumfuoti ir puikuotis po šventu drabužiu" (p. 110). Nuosekliai tad, kol Bažnyčia liks institucija, tol ji niekad nenusikratys polinkio "išvystyti savyje veltėdžių elitą, o visus kitus stumti į pašalį" (t.p.). Štai kodėl liaudies Bažnyčia kaip naujas būdas bažnytiškai gyventi nė negali būti institucija. L. Boffas cituoja Th. Bruneau žodžius: "Institucijos panaikinimas yra būtina sąlyga pasauliškiams dalyvauti Brazilijos Bažnyčioje" (p. 112).

Kaip ši neinstitucinė Bažnyčia atrodytų kasdienoje, dar niekas nežino. Išlaisvinimo teologija kalba apie

tai tik gana bendrais posakiais. Liaudies Bažnyčios nariai turį būti, anot L. Boffo, "pakankamai kritiški ir įsitikinę savo kelio teisingumu, kad turėtų drąsos Viešpaties ir Evangelijos šviesoje atsisakyti paklusti centro potvarkiams, tačiau nepurkštaudami ir nesiskųsdami, o greičiau tvirtai nusistatę likti ištikimi dvasiai" (p. 121). Antra vertus, "religiniai vadovai turi turėti gabumo įvykius ir žmonių ilgesius, ypač vargšų žmonių, interpretuoti Kristaus paslapties ir jų reikšmės šviesoje" (t.p.).

Trumpai tariant, kritinis nusistatymas hierarchijos nuostatų atžvilgiu ir evangelinė-biblijinė vargšų gyvensenos interpretacija esą pagrindinės liaudies Bažnyčios savybės. Liaudies Bažnyčioje, pagal L. Boffą, "popiežiaus, vyskupo ir kunigo tarnybos nepraranda savo uždavinių;" atvirkščiai, "naujos funkcijos, Evangelijai artimesnės bei grynesnės, net dar labiau anas tarnybas stiprina, padarydamos jas bendrijos (comunidad) vienybės bei sutaikymo principu" (t.p.). Čia nykstanti tik istorijoje piktnaudžiota galia, nes liaudies Bažnyčioje vienintelė galia yra "Dievo galia", o Dievo galia yra "meilės galia", kuri "yra visai kas kita, negu valdymo galia" (p. 115).

Vis dėlto tarti "Dievo galia" arba "meilės galia" dar anaiptol nereiškia tarti ką nors konkretesnio, kadangi Dievas pats **tiesiog** jokios galios Bažnyčioje nevykdo. Jis vykdo ją tik per žmones. Kalbėti tad apie liaudies Bažnyčią kaip Dievo galios vykdymo lauką galima tik labai atsajai ir tik tol, kol nekalbama apie tuos, kurie šią Dievo galią kasdienoje iš tikro vykdo. Todėl kard. J. Ratzingeris savo laiške L. Boffui ir klausia jį: "Kaip pagal Jūsų modelį turėtų būti galia Bažnyčioje vykdoma? Kas turėtų ją vykdyti? Kas būtų anos lankstesnės tarnybos bei funkcijos be teologinių privi-

legiją,[80] vadinasi, be ano jau minėto "ontologinio sluoksnio?"

Atsakymo į šiuos klausimus išlaisvinimo teologija dar neturi. Išskyrus bendrus posakius, kaip meilė, laisvė, draugiškumas, lygybė, jokios **regimos** sąrangos liaudies Bažnyčia dar nerodo. Jos modelis yra dar labai ūkanotas ir įvairuoja pagal vietines liaudies bendrijas, mėginančias naują modelį kurti. Užtat atrodo dar per anksti kalbėti apie **du** Bažnyčios modelius: Bažnyčią "kaip didžiulę instituciją" ir Bažnyčią "kaip bendrijų tinklą".[81] Įvairių grupių grupelių, panašių į P. Amerikos liaudies bendrijas, yra buvę Bažnyčioje visados ir visados jos yra bandžiusios daugiau ar mažiau trauktis nuo bažnytinių oficialių institucijų. Tokių grupių esama šiandien ir Vakarų Europoje. Ar Pietų Amerikos grupės, pasivadinusios 'liaudies bendrijomis', išsiskirsiančios iš šio bendro polinkio tuo, kad jos organizuoja vargšus, stiprindamos jų kaip Dievo tautos sąmonę, galės parodyti tik ateitis. Tačiau teologinė liaudies Bažnyčios samprata ir jai priskiriamos savybės yra labai būdingos visam išlaisvinimo teologijos sąjūdžiui.

3. Vargšai kaip Evangelijos subjektas

Jau minėjome, kad, pasak išlaisvinimo teologijos, Dievo tautos samprata teikianti liaudžiai galimybę, kuriant bažnytinę bendruomenę, perimti **vadovaujantį vaidmenį**, kurį lig šiol turėjusi savo rankose hierarchija. Nūn netekus hierarchijai "ontologinio sluoksnio" žymės ir virtus grynai tarnybine funkcija, liaudis kaip organizuota Dievo tauta tampanti Bažnyčioje vadovaujančiu sluoksniu. Belieka tik klausti: kokiu būdu šis liaudies vadovavimas reiškiasi?

Į šį klausimą galima atsakyti gana trumpa priešprieša. Kristaus misijos pobūdis, kaip jis pats nurodė, buvo tas, kad "**vargšams** skelbiama Evangelija — pauperes evangelizantur" (Mt 11,5). Liaudies Bažnyčios pobūdis yra tas, kad **vargšai** skelbia Evangeliją — pauperes evangelizant. Buvę Evangelijos klausytojai vargšai virsta Evangelijos skelbėjais. Buvę, kaip juos apibūdina P. R. Oliveira, "Bažnyčios pasiūlų paklausa ir klientai" vargšai dabar tampa "Bažnyčios gyvenimo dalininkais", suorganizuotais į "liaudies bendrijas" ir apsprendžiančiais šį gyvenimą, "įspausdami jam savą veidą ir savą stilių"; vietoj "asketinės ir racionalistinės buržuazinės katalikybės" auga "linksmas bei gyvastingas liaudies katalikybės stilius".[82]

Be abejonės, pastebi Oliveira, "Lotynų Amerikos vargšai visados yra priklausę Bažnyčiai, tačiau jie buvojo šioje Bažnyčioje tik kaip bevardė ir pasyvi masė, kuri ėjo sakramentų, mokėsi katekizmo, bet tikrai Bažnyčios gyvenime nedalyvavo... Šiandien gi liaudis kuria Bažnyčiai liaudinę formą, kaip viduriniais amžiais kilmingieji buvo jai sukūrę aristokratinę, o vidurinysis luomas buržuazinę formą (p. 511)... Šiandien liaudis ateina į Bažnyčią su savu kultūriniu bagažu ir todėl gali Bažnyčioje gerai jaustis, švenčiant liturgiją ar susitinkant bažnytinėse sueigose" (p. 510).

Ir kaip tik **šiuo būdu** vargšai skelbia Evangeliją. Institucinėje Bažnyčioje, sako L. Boffas, "Evangelijos skelbimas visados yra atremtas į autoritetą, ypač popiežiaus; šios Bažnyčios kalba yra klerikalinė, neturinti pranašystės nė pėdsakų... Bažnyčia reiškiasi mums iš esmės kaip **mater et magistra** (tai pop. Jono XXIII enciklikos vardas, Mc.), į visus klausimus turinti jau iš anksto paruoštą atsakymą (p. 20). Nenuostabu tad, kad P. Amerikos kraštuose, kuriuose šis bažnytinis modelis vyrau-

ja, vyskupų konferencijos neturi jokios pranašiškosios dvasios".[83] Gi liaudies Bažnyčioje "vargšai skelbia Evangeliją, pasakodami Dievo pergyvenimą savo kovose už išlaisvinimą ir tuo atskleisdami mums jiems apsireiškusią Dievo karalystės paslaptį".[84] Vargšų sueigose vyrauja "iškilminga nuotaika; užuot nuobodžiai kartojus nustatytas formules, ten kyla savaimingų maldų, lydimų giesmių, eilėraščių ir kūno išraiškos judesių".[85] Todėl P. Richardas vargšų Bažnyčią vadina "giliausioje savo esmėje charizmatiniu sąjūdžiu (p. 450). Šiuo būdu "liaudies bendrijos ir virsta Evangelijos skelbimo židiniais" (p. 447).

Kiekviena šių bendrijų sueiga prasideda Šventojo Rašto skaitymu, tačiau taip, kad čia, pastebi P. Richardas, "nuo tikėjimo praktikos einama prie tikėjimo liudijimo"; tai pasiekiama, "Bibliją naujai skaitant ir naujai ją suprantant", būtent: "Biblijos tekstas naudojamas bendrijose ne kaip tiesioginis Dievo apreiškimas, o kaip priemonė atidžiau stebėti Dievo gyvojo žodžio apsireiškimą aktualioje mūsų būklėje" (p. 449). Tai nėra, anot Richardo, "paprastas Biblijos aiškinimas; tai Dievo patyrimas prispaustų žmonių istorijoje" (t.p.). Trumpai tariant, šisai naujas būdas skaityti Šventraštį bei jį suprasti paverčia jį šios dienos ir šios vietos — hic et nunc — Dievo apsireiškimu. Dievas kalba ne nuo Sinajaus, bet nuo Corcovado, o ką Viešpats tarė Mozei, jis taria dabar ir čia pat Managvos ar Salvadoro vargšams.

Kaip tai konkrečiai vyksta, gražiai mums yra papasakojęs pranciškonas U. M. Oliu, vienas iš išlaisvinimo teologijos kūrėjų ir dalyvis Nikaragvos liaudies bendrijose. Vieną dieną Managvoj, Nikaragvos sostinėje, pakilo pieno kainos. Tai buvo, be abejonės, didelis smūgis vargšams. Liaudies bendrija (comunidad popu-

lar) susirinko šio reikalo apsvarstyti. Akademikai nagrinėjo padėtį sociologiškai ir priėjo išvadą, kad šią neteisybę būtų galima pašalinti, "sąmoninant ir organizuojant vargšų klasę" (p. 441). Tačiau kaip prieiti prie sąmonės žmonių, kurie nemoka nei skaityti, nei rašyti, kurie yra darbo išsekinti ir atbukinti, o vis dėlto "religingi ir pripratę prie folkloristinės katalikybės" (p. 440). Tada akademikams ir teologams pasisiūlė mintis spręsti aną reikalą "Biblijos šviesoje" (p. 441). Pieno kainų atžvilgiu, sako Oliu, "mes atsivertėme pirmąjį šv. Povilo laišką Timotiejui, būtent, 6-jo skyriaus 6-10 ir 17-19 eilutes" (t.p.). Nūn reikėjo šias eilutes pritaikyti vargšų padėčiai. Šv. Povilas rašo: "Turėdami maisto ir apdaro, būkime patenkinti" (6,8). Išlaisvinimo teologai šią mintį pratęsė toliau: tai taikoma **visiems**; visi turi turėti maisto ir apdaro ir tik tada būti patenkinti. Vargšams nėra jokios pareigos būti patenkintiems tokia būkle, kai pienas brangsta, vadinasi, kai maisto pradeda stigti.

Toliau šv. Povilas rašo: "Mes nieko neatsinešėme į šį pasaulį" (6,7). Vargšai supranta šiuos žodžius labai gerai, nes jie iš tikro nėra nieko atsinešę ir todėl nieko neturi. Užtat jie be galo pasitiki Dievu, kuris, pagal šv. Povilą, "mums visko apsčiai teikia mūsų naudojimui" (6,17). Tačiau turtingieji grobia šias Dievo dovanas ir neleidžia vargšams jomis naudotis. Tiesa, šv. Povilas liepia Timotiejui įspėti turtinguosius, kad šie "mielai dalintųsi su kitais" (6,18). Betgi turtuoliai dalintis nė negalvoja. Reikia tad juos **priversti** dalintis, o ši prievarta gali būti vykdoma tik "struktūrinės revoliucijos keliu" (p. 442). Tuo būdu, rašo toliau Oliu, "Biblija davė mums į rankas priemonių, kurios ragina mus kovon už tikrovės pakeitimą" (p. 441). Remdamiesi šv. Povilo laišku, liaudies bendrijos nariai pribarstė Ma-

nagvos gatvėse vinių, kad pradurtų padangas sunkvežimiams, vežantiems pabrangintą pieną. Šitaip tad Biblija paverčia liaudies bendrijas "kovos organizacija" (p. 442), nes, pasak Oliu, "vargšai turi kažkokį šeštą pojūtį Biblijos Naujienai suprasti".[86]

Be abejonės, U. M. Oliu priduria, kad toksai Šventraščio suaktualinimas teologams nėra lengvas. "Mums reikėjo ilgų valandų, kol suvokėme tikrąjį krikščioniškąjį pasikeitimą (metanoia)", nes įprastinė jo samprata netiko. Žmonėms, "apspręstiems pietistinės katalikybės" (p. 443), reikėjo parodyti, jog "pasikeisti reiškia stiprinti bendriją" (t.p.). Šiam reikalui Šventraščio tekstai dažniausiai esti imami tokie, kurie gali būti lengviausiai bei akivaizdžiausiai peraiškinami vargšų padėties prasme. Ypač yra mėgstama Išėjimo (Exodus) knyga: Dievas išlaisvino izraelitus iš Egipto vergijos — tai politinis veiksmas, bet, būdamas atliktas paties Dievo, jis giliausia prasme yra religinis bei teologinis. Taigi religinis bei teologinis yra ir P. Amerikos vargšų vadavimas iš kapitalizmo vergijos.

Nikaragvos jaunimui labai patinkanti pranašo Danieliaus knyga, kurioje pasakojama apie tris jaunikaičius, atsisakiusius garbinti auksinę karaliaus Nebukadnezoro statulą ir už tai įmestus į ugnies krosnį (plg. Dan 2). Kaip šie trys jaunuoliai, taip ir P. Amerikos vargšai ryžtasi nenusilenkti spaudėjams ir organizuotis kovai (plg. Oliu, p. 442). Tokios rūšies biblijiniai tekstai gražiai "siejasi su naujuoju žmogumi" (Oliu, p. 443). Senasis Testamentas jų teikia net daugiau nei Naujasis, todėl liaudies bendrijų sueigose jis dažniau ir skaitomas: Senajame Testamente pasaulio istorija (Izraelio valstybė) yra sutapusi su išganymo istorija (Dievo karalystė), kas kaip tik ir sudaro vieną iš pagrindinių išlaisvinimo teologijos tezių.

Bet ar iš tikro yra galima **šitaip** suteologinti vargšų išlaisvinimą? J. Finkenzelleris, svarstydamas išlaisvinimo teologijos pagrindus, pastebi, jog Šventraščio naudojimas yra būtina sąlyga kiekvienai interpretacijai, kuri nori būti **teologinė**. O vis dėlto, sako jis, "Bažnyčios istorija mums aiškiai rodo, kad kiekvieną metą yra grėsęs Bažnyčiai pavojus aiškinti Šventraštį **ideologiškai**, vadinasi, grįsti Šventraščiu jau naudojamą praktiką ir juo teisinti pastangas padėčiai keisti".[87] Kitaip sakant, ne iš Šventraščio kyla ta ar kita praktika, tie ar kiti užmojai, bet jau esama praktika ir jau sumanyti užmojai stengiamasi pateisinti Šventraščio šviesoje. Šventraščio tekstai siūlosi tokiu atveju ne savaime, bet jų **ieškoma** ir, jų radus, jie taikomi esamai padėčiai, perkeitus pirmykštę jų prasmę. U. M. Oliu pasakojimas apie pieno kainų 'nušvietimą' Biblijos šviesa yra būdingas tokio ieškojimo bei pritaikymo pavyzdys.

J. Finkenzelleris vadina šią egzegezę "naiviu biblicizmu", o jos naudojimą — trumparegiškumu: "Tie teologai, — sako jis, — kurie politinį bei socialinį krikščionies įsipareigojimą grindžia ne tik apskritai Naujuoju Testamentu, bet atskiromis jo vietomis, turėtų mažų mažiausiai atsakyti į klausimą: kodėl Naujojo Testamento raštai, palyginus su Senojo Testamento raštais, tiek maža dėmesio kreipia į visas pasaulines sritis" (op. cit. p. 19). Todėl yra naivu ir net apgaulu tą ar kitą Šventraščio pasakojamą įvykį perkelti į mūsų dienų padėtį ir juo remti vargšų viltį, kaip tai nuolatos daro išlaisvinimo teologai. Jei Dievas siuntė Mozę išlaisvinti izraelitams iš Egipto, tai dar anaiptol nereiškia, kad Dievas "anksčiau ar vėliau pašauks naują Mozę savai tautai išvaduoti", kaip tai P. Amerikos vargšams įtaigauja E. Schillebeeckx.[88]

Šiuo pagrindu Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir kaltina išlaisvinimo teologiją, kad "ji skaito Šventraštį iš esmės politiškai... Klaida čia yra ne ta, kad kreipiamas dėmesys į politinį Šventraščio pasakojimų matmenį (Dimension), bet kad šis matmuo padaromas svarbiausiu ir išskirtiniu, tuo susiaurinant Šventraščio skaitymą" (X, 5). Tad galų gale ne **vargšai** skelbia Evangeliją, kaip tuo didžiuojasi išlaisvinimo teologai, o patys šie **teologai** skelbia **vargšams** susiaurintą bei peraiškintą Evangeliją, kurioje "simboliai apvirsta aukštyn kojomis". Taip nusako savo priekaištą Tikėjimo kongregacijos instrukcija. "Užuot, pavyzdžiui, kartu su šv. Povilu regėjus izraelitų perėjime per jūrą Kristo vaizdą (plg. 1 Kor 10,1-2), šis perėjimas padaromas politinio liaudies išlaisvinimo simboliu" (X, 14). Tuo būdu Šventraščio aiškinimas, pasak Tikėjimo kongregacijos, netenkąs savo autentiškumo, griebiantis radikaliausių racionalistinės egzegezės tezių (plg. X, 8).

Autentinis gi Šventraščio aiškinimas mokomojo Bažnyčios autoriteto galia esti neigiamas, kadangi jis esąs valdančiosios klasės aiškinimas (t.p.). Visa imama, pasak išlaisvinimo teologų, iš "vargšų patyrimo, kurie kovoja už savo išlaisvinimą" (X, 10). Kardinolo A. Lorscheiderio žodžiai patvirtina šį Tikėjimo kongregacijos teiginį: "Man nereikia, sako kardinolas, ruošti ilgų paskaitų ar katechezių. Viskas kyla savaime iš šitos vargingos ir giliai tikinčios liaudies patyrimo. Jos tikėjimas yra tikrovė, kurią galima tiesiog apčiuopti".[89] P. Amerikos vargšų tikėjimu galima ir neabejoti. Negalima betgi abejoti nė tuo, kad šis tikėjimas yra išlaisvinimo teologų radikaliai lenkiamas **politine** kryptimi.[90]

4. Politinis pobūdis

Tačiau ne tik Šventraštį išlaisvinimo teologija aiškina politiškai. Visa liaudies Bažnyčia jai esanti perskverbta politinio prado. "Liaudies Bažnyčia, — sako P. R. Oliveira, — yra daugiau, negu tik grynai bažnytinis faktas (Gegenbenheit); ji yra plačiausia prasme visuomeninė bei politinė tikrovė".[91] Įsipareigojusi vargšams, Bažnyčia savaime jungiasi į jų padėtį ne tik žmogiškąja prasme apskritai, bet ir politine skirtinai ir tuo pati tampa politine, dalyvaudama išlaisvinimo sąjūdyje ir jo siekyje pakeisti visuomeninę sąrangą. Nuosekliai tad "išlaisvinimo teologija, pasak A. G. Rubio, apmąstydama savo praktiką, pabrėžia politinį sandą **kaip vidurkį** žymiai griežčiau, negu europinė politinė teologija" (op. cit. p. 416). Politinė Europos teologija (J. B. Metz) nori būti daugiau senosios teologijos **pataisa** (Korrektiv) ar papildu, keldama aikštėn visuomeninį tiek išganymo, tiek Bažnyčios pobūdį. Gi išlaisvinimo teologija išvysto šią pataisą ligi **visuotinumo** ir skelbia: "Teologija, kiekviena teologija, kaip ir tikėjimas, yra politinio matmens".[92] Pataisa bei papildas čia virsta visuma.

Išlaisvinimo teologija esą įžvelgusi, kad žmogus visa savo būtybe yra persunktas politinio prado ir kad išimties čia nedaranti nė Bažnyčia. Bažnyčia, ypač P. Amerikoje, visados yra buvusi surišta su valdančiąja sistema; ji visados yra turėjusi politinio vaidmens. Kolonializmas ir kapitalizmas yra visados ėję ranka rankon su Bažnyčia. Todėl dabar, kai Bažnyčia reikalauja nesikišti į P. Amerikos politinius konfliktus, ji yra pergyvenama kaip palaikanti esamą šių kraštų santvarką, vadinasi, kaip vykdanti **politiką** par excellence (plg. P. R. Rubio, p. 410-411).

Šisai politinis Bažnyčios pobūdis žymi visą jos veiklos lauką. Visa Bažnyčios sielovada esanti politinė, kadangi jos objektas — žmogus — yra politinė būtybė (zoon politikon). Visi, kurie atsideda sielovadai (kunigai, vienuoliai, pasauliškiai), "lydi liaudį, įsijungę į politinį jos sąjūdį"; sielovadoje vargšai randa "dvasiškai religinės jėgos, kuri juos įgalina dalyvauti revoliuciniame vyksme".[93] Šis gi vyksmas galįs būti, pasak P. Richardo, vaisingas tik tada, kai "liaudis suvoks revoliucinę krikščionybę"; kai ji įžvelgs, jog susvetimėjusią religiją "galima pakeisti išlaisvinimą nešančiąja religija" (p. 447). Būdama ilgus amžius suaugusi su valdančiąja klase, krikščionybė tapo svetima liaudžiai kaip prislėgtajai klasei. Nūnai betgi liaudis pradeda suvokti, kad pačioje krikščionybėje esama revoliucinės galios, kuri "išaukština pažemintuosius" (Lk 1,52). Štai kodėl Tikėjimo kongregacija ir sako, kad išlaisvinimo teologijoje "ir Magnificat yra skaitoma politiškai" (X, 5).

Politiniu savo sandu Bažnyčia kaip tik ir priartėja prie vargšų klasės, toldama nuo valdančiosios turtingųjų klasės ir ryškindama revoliucinį savo uždavinį. Tai ji daro visur ir visados. "Kiekvieną kartą, — sako L. Boffas, — kai Bažnyčia skelbia Evangeliją, ji skelbia taip pat ir politinę programą, kylančią iš Evangelijos (p. 57). Abejingumo čia nėra. Kiekvienas turi savo vietą. Tik kai kurie nesuvokia šios vietos" (p. 58). Todėl "šiandien, pasak Boffo, yra būtina įsisąmoninti politinį Evangelijos ir tikėjimo matmenį . . . Šis matmuo juk ir yra Evangelijos skelbimo objektas. Jis toks yra ir sakykloje, ir šv. Mišių metu".[94] Politika išlaisvinimo teologijoje virsta **sakraline kategorija**, ir L. Boffas kalba net apie "politinį šventumą" su "tikra prasme kankiniais" ir jų garbinimu.[95]

Tai nėra kokia išlaisvinimo teologų aikštis. Tai nuosekli išvada iš sampratos, kas yra Dievo tauta, kaip ją yra pabrėžęs Vatikano II susirinkimas (plg. konst. "Lumen gentium" nr. 8-9). L. Boffas kritikuoja **dabartinę** Dievo tautos sampratą todėl, kad ši virtusi "grynai metaforine", nes netekusi ryšio su istorija ir savaime suformalėjusi: "tai pakrikštytųjų visuma", bet be tikrovinio turinio. O be turinio ji esanti todėl, kad nesanti **politinė tikrovė.** Dievo tauta visados remiasi politine tauta.

Šventraštis tai patvirtinąs, pasak Boffo, labai aiškiai. "Kad Izraelis taptų **Dievo tauta** (teologinėj plotmėj), jis visų pirma turėjo tapti **tauta** (istorinėj plotmėj). Iš Egipto išėjo palaida izraelitų masė. Ir tik kovos su Kanaano gyventojais, tik sąjungos su pačių izraelitų gentimis, tik valstybės kūrimasis padarė aną palaidą masę tauta. "Ir šis tautos atsiradimas buvo medžiaginis pagrindas Dievo tautos atsiradimui... Chronologiškai visados yra visų pirma tauta, kuri paskui tampa Dievo tauta... Teologiškai žiūrint, Dievas nori savos tautos iš pat pradžių. Tačiau, kad šis jo noras įvyktų, žmonės turi jam sukurti istorines prielaidas... Ir tik šiuo būdu Izraelis virto sakramentu (ženklu, Mc.) to, kas gali ir privalo įvykti su visomis tautomis: ir jos taps Dievo tauta".[96]

Šia prasme P. Amerikos vargšai tampa irgi Dievo tauta tuo, kad jie politiškai organizuojasi ir sąmoninasi. Politinė jų sąmonė bei veikla yra sąlyga religinei jų vietai Bažnyčioje. Tad kunigų bei vienuolių (vyrų ir moterų) darbas liaudies bendrijose pirmoje eilėje ir krypsta į vargšų padėties sąmoninimą ir jų organizavimą. Politinis švietimas, darbo unijų klausimai, išlaisvinimo būdai, priespaudos ir išnaudojimo problemos yra net rekolekcijų tema vienuoliams bei vienuolėms, dirban-

tiems tarp vargšų.[97] Šie asmenys vykdą "pranašiškąjį vaidmenį", nes kaip kadaise Senojo Testamento pranašai žadinę Izraelio tautos sąmonę, ypač ištrėmimo metais, taip dabar vienuolių būreliai žadina P. Amerikos vargšų sąmonę; kaip Izraelio pranašai kritikavę turtuolius bei išnaudotojus, taip dabar liaudies bendrijų vadovai (animadores) kritikuoja kapitalistus ir fabrikų bei žemių savininkus. Tai vyksta ne tik žodžiu, bet ir šventovių užėmimu jėga. Vyskupai, tiesa, smerkia tokius žygius, tačiau "liaudis vis labiau įsitikina, kad Dievo namai pirmiausia turi vykdyti pranašiškąjį kaltinimą (prophetische Anklage)".[98] Politinis liaudies Bažnyčios pobūdis reiškiasi įvairių įvairiausiais būdais, taip kad "vargšų Bažnyčioje, — sako P. Richardas, — nėra jokios nepolitinės tikrenybės".[99]

Šisai politinis požiūris į Bažnyčią padaro, kad dabartinių teologų ginčas, kas sudaraš sielovados centrą: **kerygma** (Dievo žodžio skelbimas) ar **sakramentai,** išlaisvinimo teologijos yra sprendžiamas kerygmos naudai. Juk jei skelbti Evangeliją, kaip sakėme, reiškia tuo pačiu skelbti ir tam tikrą politinę programą, tai kerygma tokiu atveju savaime atsiduria pirmoje vietoje, kadangi vargšų laisvinimas, paskelbtas Bažnyčios pareiga, yra galimas tik politinėmis priemonėmis ir tik politinio sąmoningumo dėka. Išlaisvinimo teologija laiko sakramentinę praktiką "artima buržuazijai" (C. Floristan), kadangi ji priklauso nuo kunigiškosios tarnybos, vadinasi, nuo valdančiosios klasės.

Vargšams gi tetinkąs kitas sielovados modelis, kurį C. Floristanas šitaip aprašo: "Evangelijos skelbėjams (o šie nebūtinai turi būti kunigai, Mc.) įsipareigojimas laisvinti yra pirmaeilis dalykas; Bažnyčia jiems yra pranašiškoji bendruomenė; Jėzus yra žmogus, visiškai atsidavęs kitiems; Dievas kviečia žmones statyti jo ka-

ralystę; tikėjimas yra laisvinimo praktika; krikščioniškoji meilė yra visuomeninė bei politinė veikla; viltis yra išeities taškas keisti pasauliui".[100]

Būdinga, kad L. Boffas kalba net apie **macrocaritas**, į kurią skatinąs krikščioniškasis tikėjimas (plg. Kirche, p. 239). Visa tai betgi galima vargšams išaiškinti tik kerygma, vadinasi, tik **skelbimu**, pritaikant Evangeliją kiekvieną sykį konkrečiam atvejui. Reikią vargšams parodyti, kad Kristaus Evangelija "keičia ne tik asmenį, bet ir struktūrą" (L. Boff, op. cit. t.p.).

Sakramentinė praktika to padaryti nepajėgianti, kadangi ji pridengianti visuomeninį išganymo pobūdį **asmens** išganymu ir tuo būdu nukreipianti žmogų nuo istorijos reikalavimų. Sakramentų šviesoje Bažnyčia esanti, anot C. Floristano, "išganymo ženklas, Jėzus — Tėvo sakramentas, Dievas — begalinė Meilė, tikėjimas — gyvenimo prasmė, meilė — asmeninis atsidavimas, viltis — pasitikėjimas Viešpaties pažadu" (t.p.). Tai esą žvilgsnis į anapus, o ne į šiapus, kur vargšai šaukiasi išlaisvinami.

Išlaisvinimo teologija sakramentų **neneigia**. Ji tik sielovados svorį perkelia nuo sakramentinės praktikos, kuri pabrėžia asmens tobulinimą, į kerygmą, kuri aiškina visuomeninę istorijos padėtį ir tuo vykdo nuprivatintą išganymą. C. Floristanas mėgina nusakyti santykį sakramento su kerygma tokia formule: "Viskas yra politiška, bet viskas yra persunkta simbolių ir sakramentų" (t.p.). Tai reiškia: sakramentas liaudies Bažnyčioje yra palenktas klasių sąmonės aštrinimui kaip simbolinė šios sąmonės išraiška. Štai kodėl Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir mini, kad liaudies bendrijų sueigose "kai kurios liturginės praktikos, pvz. Eucharistija, yra paverčiamos klasių kovos vaizdu, nors joje dalyvaujantieji ir ne visados tai supranta" (IX,1).

5. Kolektyvinis pobūdis

Liaudies Bažnyčios supolitinimas savaime veda išlaisvinimo teologiją į Bažnyčios sukolektyvinimą — ne tik jos veiklos kaip bendrijos, bet ir jos tiesos bei tikslo. Jau pradžioje esame sakę, kad politinė J. B. Metzo teologija mėgina nuprivatinti išganymą ir tuo būdu tapti "pataisa vienašališko dabartinės teologijos polinkio išganymą privatinti" (PTh, 403). J. B. Metzas prikaišioja naujųjų laikų teologijai, esą ji, atveikdama į viduramžių "metafizinę teologiją", nagrinėjusi visuomeninį krikščioniškosios Naujienos matmenį — slaptai ar atvirai — **kaip antraeilį**; ji suprivatinusi patį Evangelijos branduolį, "pavesdama tikėjimo praktiką atskiro asmens apsisprendimui be atodairos į pasaulį" (t.p.). Todėl politinė teologija ir skelbianti: "Išganymas, kurio tikisi krikščioniškoji religija, nėra privatinis išganymas (PTh, 405) . . . Dievo žodis yra visuomeniškai sąlygotas pažadas" (PTh, 404). Šiuo atžvilgiu politinė Metzo teologija virsta priešingybe ir net neiginiu šv. Augustino pažiūros, išreikštos žinomu jo posakiu: "Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino — Aš trokštu pažinti Dievą ir sielą. — Argi nieko daugiau? — Visiškai nieko" (Soliloquia II, 7). Dievo pažinimas ir santykis su juo politinėje teologijoje yra randamas nebe atskiro asmens sieloje, bet visuomeninėje žmogaus aplinkoje arba sambūvyje su kitais (Mitmenschlichkeit).

Išlaisvinimo teologija tad ir imasi nugalėti tikėjimo ir teologijos suprivatinimą. Krikščioniškasis tikėjimas savo pilnatve galįs būti vykdomas "tik istorine praktika, kuri tikėjimo sampratą apvalanti nuo privatinių polinkių".[101] J. B. Metzo nuolat kartojamas teiginys, jog

tikėjimo tiesa pasitvirtinanti (bewahrheitet) tik praktikoje, P. Amerikos sąlygomis reiškia, jog tikėjimo tiesa pasitvirtinanti tik laisvinant prispaustuosius. Įsipareigojimas vargšams ir įsijungimas į jų laisvinimo istorinę kovą esąs mūsų dienomis tikėjimo tiesos mastas. Šūkis "etika nesiskiria nuo teologijos" įgyja čia labai ryškų pavidalą. Nes išlaisvinimo teologijos taip stipriai pabrėžiama socialinė nuodėmė iškreipianti ne tiek atskiro asmens elgesį (etika), kiek visų pirma padaranti tikėjimą netikrą (teologija).

Jei tad Bažnyčia apsisprendžia stoti vargšų pusėn, tai ji turi nusikratyti visomis tomis prieaugomis, kurios yra aplipusios jos kūną iš kolonijinės ir kapitalistinės santvarkos. Išganymo samprata, pati Bažnyčios idėja, jos veikimas, dieviškoji malonė, nuodėmė, atleidimas, sakramentai, net ir pats Kristaus vaizdas — visa čia turį būti nušviečiama vargšų laisvinimo šviesa, vadinasi, šviesa to **kolektyvo**, kuris teikiąs tikėjimui atramą ir esąs net jo šaltinis bei skelbėjas (plg. Rubio, op. cit. 416-17). Veikiant liaudies bendrijose kaip naujojoje formoje būti Bažnyčia, "darosi būtina, – pasak U. M. Oliu, – suvokti tikėjimą ne kaip individualinę, bet kaip kolektyvinę problemą: tikėjimas yra galimas gyventi ne individualiai, o tik bendruomenėje; tikėjimas gali būti tikras, tik įtraukus į jį vargšus ir išnaudojamuosius", vadinasi, "tik stojant petys į petį su prislėgtaisiais ir kovojant už teisingumą" (Oliu, op. cit. 441).

Tai ypač išeina aikštėn liaudies bendrijų sueigose bei apeigose. "Jos nėra sueigos, kurių metu kiekviena siela pati viena susitiktų su Dievu; čia vyrauja pakili nuotaika, kurios nešama visa bendrija švenčia, išsakydama Viešpačiui savo problemas, kovas ir džiaugsmus".[102] Malda šiose sueigose yra išeities taškas visai šventei: "Beveik visados mes meldėmės bendrai. Malda

išsivystė į bendrą visuomeninių reikalų pasakojimą Dievo akivaizdoje" (Oliu, op. cit. p. 442). Individualiniai sielos rūpesčiai liaudies bendrijų sueigose nuslenka užnugarin, ir malda virsta nebe kalba su Dievu, o vargšų klasės ar bendrijos rūpesčių svarstymu, apvilktu liturginiu drabužiu. "Velykų naktį skaitymų nebuvo; jų vietoj spietėsi grupės aplinkui ugnį ir apmąstė tris punktus: Izraelio Paschą (išėjimą), Jėzaus Paschą ir liaudies Paschą... Užbaigą sudarė procesija su gėlių kryžiumi priekyje kaip simboliu liaudies prisikėlimo ir jos vilties" (Oliu, t.p.).

Visoje liturgijoje — šventėse, pamaldose, pamoksluose — liaudies Bažnyčia stumia kolektyvą priekin, sykiu stumdama asmenį užnugarin. Vad. "liaudies religingumas" čia vaidina pirmaeilį vaidmenį, ir išlaisvinimo teologija didžiuojasi atradusi pasmerktas liaudies tradicijas, "kurios buvo laikomos prietaringomis" (P. R. de Olivera, op. cit. p. 510).

L. Boffas interpretuoja šį liaudies bendrijų religingumą kaip pop. Jono XXIII paskelbtąjį 'aggiornamento'; dar daugiau: kaip Bažnyčios atsigrįžimą į tai, kas buvę pamiršta, paniekinta, uždrausta. "Bendrijose ir apskritai visoje sielovadoje, — sako Boffas, — vyksta didžiulis liaudies religijos atvertinimas (Aufwertung): liaudies mylimų šventųjų garbinimas, procesijos, kelionės į šventas vietas ir kitos būdingos šventės. Tokia tikėjimo išraiška anaiptol nėra oficialaus, tikrojo, katalikiškojo tikėjimo nuosmukis. Tai būdas, kaip liaudis savo galimybių rėmuose priima Kristaus Evangeliją".[103]

Anot Boffo, "liaudies yra tai, kas nėra oficialu, kas skiriasi nuo elito, administruojančio katalikybę. Liaudies katalikybė yra kitoks pavidalas, nei oficialus Romos pavidalas. Jis turi savą simbolių pasaulį, savą kalbą ir savą gramatiką, būtent: **liaudies.** Tai nebūtinai

reiškia nuokrypą nuo oficialios katalikybės. Tai yra tik kitokia, sava sistema, kuri krikščionybę perkelia į konkrečius žmogaus gyvenimo santykius... Kas nori suprasti liaudies katalikybę, privalo turėti atitinkamų priemonių, kurios jį įgalintų prieiti prie jos kitaip, negu jis eina prie oficialios katalikybės, būdingos refleksiniu mąstymu, loginiu aštrumu ir mokslo sisteminimu". Liaudies katalikybei būdinga esą "nežabotas mąstymas" ir "pasąmoninės logikos mechanizmas" (op. cit. p. 160-161).

Oficiali katalikybė, tęsia toliau Boffas savo mintį, "kontroliuoja žodį, mokslą ir įstatymą"; gi liaudies katalikybėje išsivysto kūrybingumas, nes čia "religiniam patyrimui niekas reikštis nekliudo". Atvirkščiai, šis patyrimas "įtaigauja oficialią teologiją ir stengiasi atnaujinti oficialias struktūras... Be liaudies katalikybė gyventi negali" (p. 161).

Būdingiausia betgi yra tai, kad šiam kolektyviniam liaudies religingumui yra priskiriama galia jungti organiškon vienybėn visus religinius pradus. "Katalikiškoji liaudies išmintis, — rašo J. A. Luco, — turi didį gabumą kurti gyvenimo sintezę. Vakarų intelektualai, kaip žinome, yra sintezės atžvilgiu tarsi paralyžuoti; skaldantis bei ardantis jų mąstymas kėsinasi perskirti kultūrą ir žmogiškąją egzistenciją. Gi liaudies kultūrai puikiai sekasi mąstyti sintetiškai ir išmintingai, organiškai ir gyvastingai. Todėl liaudžiai yra svetimos priešpriešos, kurių tiek daug randame supasaulintame elite. Liaudies religingumas nestato priešais vienas kitą veiklos ir kontempliacijos, įsipareigojimo ir maldingumo, hierarchijos ir Dievo tautos, Kristaus ir Marijos, išganymo ir išlaisvinimo, bet visa tai suveda gyvybingon sintezėn".[104] Tai "kultūrinė išraiška katalikiškojo genijaus, kuris Lotynų Amerikoje

turi didelių išteklių ir kuriam lemta ateinančiais dešimtmečiais suvaidinti didelį vaidmenį" (t.p.). Be abejonės, šitokia tiesiog į akis krintanti vargšų klasės apoteozė pridengia liaudies ydas, kurių P. Amerikoje esama nemažiau, nei kurios kitos šalies liaudyje. Gražiai apie šias ydas sako G. Hasenhuettlis: "Vargas moko ne tik melstis, bet ir vogti, ir plėšti".[105]

Tai sociologinis šios apoteozės atžvilgis. Bet vargšų apoteozė turi ir **teologinį** — gal net svarbesnį — atžvilgį. Išlaisvinimo teologija, girdama liaudį kaip religinį kolektyvą, pražiūri esminį krikščioniui klausimą: **Kas gi yra pirmaeilis išganymo objektas, jei išganymas nėra privatinis ir jei jo siekimas bei vykdymas privalo būti nuprivatintas?** Žinoma, pagal Viešpaties planą turi būti "atnaujinta ir sujungta Kristuje visa, kas yra danguje ir žemėje" (Ef 1,10). Tai **eschatologinis** pažadas bei lūkestis. Tačiau ši visatos sąjunga yra užbėgama atskiro žmogaus **mirtimi**: ašen mirštu, nesulaukęs ano visuotinio atnaujinimo; mirštu kaip **šis** atskiras privatinis asmuo. Gi visuomenė gyvena ir toliau. Galimas daiktas, jog Kristaus skelbiamas antrasis atėjimas ir paskutinysis teismas kaip tik ir bus tasai nuprivatintas išganymas (arba pasmerkimas), liečiąs nebe atskirų asmenų, o bendrijų darbus. Apie tai šio straipsnio autorius yra kalbėjęs kitoje vietoje.[106] Tačiau **mano** privatiškai asmeninis išganymas ar pasmerkimas jau bus išspręstas, kalendoriškai kalbant, žymiai anksčiau. Kas tad man pačiam **egzistenciškai** — ne eschatologiškai — privalo rūpėti pirmoje eilėje: ana istorijos pabaigoje įvyksianti visatos sąjunga su Kristumi ar mano mirtimi užantspauduota privatinė **mano paties** sąjunga su tuo pačiu Kristumi?

Atrodo, kad politinės teologijos peršamas ir išlaisvinimo teologijos prisiimtas išganymo nuprivatinimas

yra **tolio pagunda**, nukreipianti žmogaus dėmesį nuo jo egzistencijos galo mirtimi į visuomeninės istorijos galą perkeitimu: **egzistencija čia pradingsta eschatologijoje**. Ne mano paties pabaiga privalo man rūpėti, bet pasaulio pabaiga. Tuo būdu politinė teologija, o su ja kartu ir išlaisvinimo teologija, virsta galų gale **eschatologine teologija**, kuri būtų pateisinama tik tuo atveju, jei žmogaus mirtis būtų ne amžinojo jo likimo apsprendimas, o tik 'miegas' ligi eschatologinio atbudimo. Betgi **šitaip** Bažnyčia nemoko.

CITATŲ ŠALTINIAI

60. **Pablo Richard, DIE KIRCHE DER ARMEN INNERHALB DER VOLKSBEWEGUNG**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 446; plg. **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT**, p. 216.

61. **Leonardo Boff, EINE THEOLOGISCHE REFLEXION**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 531.

62. **Pablo Richard**, op. cit. p. 450.

63. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 209.

64. **Pablo Richard**, op. cit. p. 448.

65. **Casiano Floristan, DIE DEM PASTORALEN HANDELN ZUGRUNDE LIEGENDEN KIRCHENMODELLE**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 502.

66. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 208, 232; plg. **C. Floristan**, op. cit. p. 502.

67. **Leonardo Boff**, op. cit. p. 218.

68. Plg. **Joaquin Alliende Loco, PUEBLA**, in "Intern. kath. Zeitschrift" 1980 m. nr. 3, p. 266-269.

69. **Pablo Richard**, op. cit. p. 448.

70. Plg. **Pablo Richard**, op. cit. p. 446.

71. Plg. **Pedro Ribeiro de Oliveira, WAS BEDEUTET ANALYTISCH BETRACHTET 'VOLK'?** in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 511.

72. **Enrique Dussel, POPULUS DEI IN POPULO PAUPERUM**, in "Concilium" 1984 n. nr. 6, p. 472.

73. **Pedro Ribeiro de Oliveira**, op. cit. p. 507; plg. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 209.

74. **Leonardo Boff, WAS BEDEUTET THEOLOGISCH 'VOLK GOTTES' UND 'VOLKSKIRCHE'?**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 519.

75. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 28.

76. **Walter Kasper, NEUE AKZENTE IM DOGMATISCHEN VERSTAENDNIS DES WESENS DES AMTSPRIESTERTUMS**, in "Concilium" 1969 m. nr. 3, p. 195.

77. **Karl Rahner, DER THEOLOGISCHE ANSATZPUNKT FUER DIE BESTIMMUNG DES WESENS DES AMTSPRIESTERTUMS**, in "Concilium" 1969 m. nr. 3, p. 195.

78. Plg. trijų vadovų (animadores) pasisakymus apie savo darbą, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 494-498.

79. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 93.

80. **Kardinal Joseph Ratzinger — Leonardo Boff, DOKUMENTE**, p. 16.

81. Plg. **Casiano Floristan**, op. cit. p. 501-502.

82. **Pedro Ribeiro de Oliveira**, op. cit. p. 510.

83. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 20, 21.

84. **Pablo Richard**, op. cit. p. 510.

85. **Pedro Ribeiro de Oliveira**, op. cit. p. 510.

86. **Uriel Molina Oliu, VOM AUFBAU UND WIRKEN EINER CHRISTLICHEN VOLKSGEMEINDE**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, 440-442.

87. **Josef Finkenzeller, UEBERLEGUNGEN ZUR THEOLOGIE DER BEFREIUNG**, in "Theologisch-praktische Quartalschrift" 1979 m. nr. 1, p. 17.

88. **Edward Schillebeeckx, AEMTER IN DER KIRCHE DER ARMEN**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 528.

89. **Kardinal Aloisio Lorscheider, DIE NEUDEFINITION DER GESTALT DES BISCHOFS INMITTEN DES ARMEN UND GLAEUBIGEN VOLKES**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 479.

90. Plg. **A. Garcia Rubio, DIE LATEINAMERIKANISCHE THEOLOGIE DER BEFREIUNG**, in "Intern. kath. Zeitschrift", 1973 m. nr. 5, p. 400-406.

91. **Pedro Ribeiro de Oliveira**, op. cit. p. 509.

92. **H. Asman**, cit. "Intern. Kath. Zeitschrift" 1973 m. nr. 5, p. 416.

93. **Pablo Richard**, op. cit. p. 446.

94. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 57-58.

95. **Leonardo Boff, WAS BEDEUTET THEOLOGISCH** . . . p. 519.

96. **Leonardo Boff**, op. cit. p. 513-514.

97. Plg. straipsnius, aprašančius liaudies bendrijų darbą, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 486-498.

98. **Uriel Molina Oliu**, op. cit. p. 443.

99. **Pablo Richard**, op. cit. p. 450.

100. **Casiano Floristan**, op. cit. p. 501.

101. **A. Garcia Rubio**, op. cit. p. 413.

102. **Pedro Ribeiro de Oliveira**, op. cit. p. 510.

103. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 230.

104. **Joaquin Alliende Luco, PUEBLA**, p. 267.

105. **Gotthold Hasenhuettl, FREIHEIT IN FESSELN**, p. 14-46.

106. **Antanas Maceina, KRIKŠČIONIS PASAULYJE**. Pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje, Boston 1974 m., p. 216-239.

IV. KRITINĖ UŽSKLANDA

Išlaisvinimo teologijos šaltinis, jos savimonė, jos objektas ir siekis čia buvo aprašyti beveik ištisai pačių šios teologijos atstovų ar jos šalininkų žodžiais. Tai geriausias būdas perteikti svetimą teoriją, neiškraipant jos minčių. Juk dabar daromi priekaištai Tikėjimo kongregacijai, esą ji kritikuojanti išlaisvinimo teologiją, "savo teiginių nepagrįsdama" (H. Vorgrimler), kaip tik ir remiasi tuo, jog instrukciją rašiusieji beveik nieko necituoja iš autentinių išlaisvinimo teologijos šaltinių, pasitenkindami atpasakoję jos teiginius **savais žodžiais.** Užtat savo apraše šių straipsnių autorius leido plačiai kalbėti išlaisvinimo teologams, kad jie **patys** pasisakytų, ką jie skelbia ir ko jie savo skelbimu nori.

Nūn, užsklendžiant šį aprašą, tenka žvilgterėti į išlaisvinimo teologijos visumą ir klausti ją tokių dalykų, kurie vieninteliai gali pateisinti jos užmojį tapti "atnaujinimo sąjūdžiu Bažnyčios viduje" (P. Richard).

1. Išlaisvinimo apimtis

Išlaisvinimo teologija suvokia save kaip **kritinį vargo bei priespaudos apmąstymą tikėjimo šviesoje.** Šio apmąstymo išvada — išlaisvinimas iš istoriškai susidėsčiusių bei sustabarėjusių struktūrų, kurios kildinančios ir vargą, ir priespaudą. Tuo būdu išlaisvinimo teologija virsta pastanga **atstatyti žmogų** savo verte bei teise būti žmogumi. Tai didis uždavinys, kuris sudaro išlaisvinimo teologijos vidinį **pathos** ir teikia jai tam tikro patrauklumo ir net žavingumo. Nes kas

gi gali būti žemėje gražiau, negu sukurti tokią visuomeninę sąrangą, kurioje žmogus žmogui būtų nebe grėsmė, o tikras **brolis**; kurioje visi būtų aprūpinti padoriu pragyvenimu; kurioje visi būtų lygūs — net ir bažnytinėje plotmėje — ir kurioje nebūtų 'lygesnių' kaip Orwelio romane. Tik įsigilinus į šį pathos ir jį savyje pergyvenus, galima suprasti, kodėl išlaisvinimo teologija randa plataus atgarsio net ir Vakarų Europoje, kurioje juk nėra nei struktūrinio vargo, nei struktūrinės priespaudos.

Todėl nenuostabu, kad ir mes, vargstančios bei prispaustos lietuvių tautos nariai, žvalgomės į išlaisvinimo teologiją ir teiraujamės, ką ji galėtų teikti **mūsų tautos išlaisvinimui.** 1985 metų Europos lietuviškų studijų savaitėje pati pirmoji paskaita buvo skirta kaip tik išlaisvinimo teologijai ryšium su Lietuvos padėtimi: "Ar esame vienų vieni? Išlaisvinimo teologija randa kelią" — šitaip buvo nusakyta anos paskaitos tema, kurią sklaidė mons. dr. V. Kazlauskas, Vatikano radijo lietuviškųjų laidų vedėjas. O anksčiau (1982 m.) Andrius Valevičius, susitaręs su J. B. Metzu interview reikalu, buvo pateikęs šiajam tokį klausimą: "Jūs esate pradininkas politinės teologijos, iš kurios yra išriedėjusi išlaisvinimo teologija, radusi atgarsio ypač Pietų ir Vidurio Amerikoje. Kaip Jūs manytumėte: **ar galima būtų išlaisvinimo teologiją išplėsti ir Rytų Europos tautoms?**" Jau minėjome, kad J. B. Metzas savo susitarimo su A. Valevičiumi neišlaikė ir į klausimus neatsakė (žr. šio straipsnio sk. I, išnaša 3). Ir tai nebuvo atsitiktinis dalykas. J. B. Metzo tyla Europos tautų atžvilgiu yra prasmuo visai išlaisvinimo teologijai.

Klausimas, ką išlaisvinimo teologija galėtų ar privalėtų tarti komunizmo prislėgtoms tautoms, yra jos

gyvybės ar mirties klausimas. Nes jei taip įsakmiai pabrėžiamas išlaisvinimas kaip teologinė kategorija apsiribotų tik P. Amerikos vargšais, stengiantis aprūpinti juos padoraus pragyvenimo reikmenimis, jis savaime atkristų grynai sociologinėn plotmėn, tapdamas **parapijiniu** uždaviniu, nepaisant, kad ši 'parapija' ir būtų ištisas žemynas.

Išlaisvinimas kaip socialinis reikalas niekad nebus teologinė kategorija, vadinasi, mastas teologiniam apmąstymui, jeigu jis neįžengs bendron žmogiškojon plotmėn ir neapims bet kokios priespaudos, gniuždančios žmogaus vertę ir žmogaus teises. Likęs sociologinėje plotmėje, jis įpareigotų Bažnyčią tik tiek, kiek kiekvienas vietinis parapijos reikalas ją įpareigoja. Vietinė gi Bažnyčia, nors savo sandais ir yra visuotinės Bažnyčios išraiška, savo kasdienos reikalais ji betgi ir lieka tik **vietinė**. Tai tinka kiekvienai vietinei Bažnyčiai. Tai tinka ir P. Amerikos Bažnyčiai. Kalbėti tokiu atveju apie kažkokią **naują** teologiją, kuri skelbianti išlaisvinimą **pranašiškuoju būdu**, būtų tik teatrinė poza ir putlumas — daugiau nieko.

Juk pavergtų ir paniekintų, nuskriaustų ir prislėgtų žmonių esama ne tik P. Amerikoje. Visa Rytų Europa šiandien yra virtusi "vargšų žemynu", jei kalbėsime išlaisvinimo teologijos žodžiais; vargšų ne tik socialine, bet ypač tautine, kultūrine ir religine prasme. Visame šiame žemyne žalojamos žmogaus teisės nemažiau žiauriu būdu, negu P. Amerikoje. Svarbiausia gi, kad šis žalojimas yra ne kokio nors atskiro asmens kaltė, o **valdančiosios sistemos padaras** ir net būtinybė: komunistinė struktūra gali išsilaikyti tik prievarta. Jei tad sąvoka 'išlaisvinimas' nėra tuščias žodis ir ne propagandinė formulė, o **teologinė kategorija** kaip išraiška Bažnyčios pasiuntinybės eiti į visas tautas (plg. Mt 28,

19), tai ši sąvoka privalo būti visu svoriu taikoma ir Rytų Europos tautoms, kurios "vaitoja ir kenčia skausmus iki šiolei" (Rom 8, 22). Išlaisvinimas gali būti arba visuotinis, arba tik niekniekis, kadangi ir pati Bažnyčia yra arba visuotinė, arba tik sekta.

Įsipareigoti Bažnyčiai už vargšus reiškia įsipareigoti už **visus** pavergtuosius bei prislėgtuosius — vis tiek kur jie būtų ir kokiu atžvilgiu jie tokie būtų. Juk tautiškai, kultūriškai, religiškai prislėgtas ir net persekiojamas žmogus yra taip lygiai nustumtas į pašalį ir gyvena 'priemiesčio' lūšnelėje, kaip ir P. Amerikos vargšas, nors medžiaginių pragyvenimo reikmenų jis ir turėtų pakenčiamai. Betgi žmogus **kaip žmogus** yra gyvas ne viena tik duona. **Vargas yra visų pirma žmogiškoji kategorija,** kuri anaiptol neišsisemia "žmogaus vertu pragyvenimu", kaip tai nusako išlaisvinimo teologija. Be abejonės, tokio pragyvenimo žmogus yra reikalingas, o kova už jį yra būtina, tačiau teologiškai žiūrint, jis yra per siauras, kad šią kovą paverstų nauja teologija bei visuotiniu Bažnyčios uždaviniu, pražiūrėdamas visus kitus žmogaus vertei bei teisei būtinus reikmenis. Nes pavergta tauta, persekiojama religija, draudžiama kalba (pvz. vokiečių kalba šiandieninėje Lenkijoje), gniuždoma kultūrinė kūryba (pvz. socialistinis realizmas), kraipoma tiesa istorijoje gimdo vargšų žmogiškąja prasme net tragiškesnių, negu P. Amerikos priemiesčiai. Vargšų esama visur, kur tik skriaudžiamas pats žmogiškumas — vis tiek kokiu atžvilgiu.

Kas tad yra **išlaisvinimas** šios rūšies skriaudžiamųjų ir prispaustųjų atžvilgiu? Ką sako išlaisvinimo teologija šiems žmonėms istorinėje jų būklėje? Ar čia reikia tik kantriai laukti, kol būklė pasikeis, ar organizuotis ir kovoti, kaip tai dabar mėginama su

vargšais P. Amerikos kraštuose? Tai klausimas, kurį mes kreipiame tiesiog į išlaisvinimo teologų širdį. Deja, jie į šį klausimą neatsako, kaip į jį neatsakė ir J. B. Metzas. Dar daugiau: išlaisvinimo teologija šį klausimą apeina tokia tyla, jog jo iš viso nė neužsimena. Jo neužsimena nė Vakarų Europoje gyvenantieji išlaisvinimo teologijos šalininkai bei skleidėjai. Atrodo, kad Rytų Europos jiems iš viso nėra, nors geografiškai ji tūkstančiais kilometrų tiesiog susiliečia su Vakarų Europos sienomis.

Užtat jau senokai išlaisvinimo teologijai prikaišiojama, kad ji esanti **vienaakė**: ji reginti P. Amerikos socialinį vargą, bet neregianti Rytų Europos **dvasinio** ir kartu socialinio vargo. L. Boffas savo knygą apie Bažnyčią pavadino, papildydamas jos vardą, "Kovojančios Bažnyčios studijos — Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie". Tačiau kur yra **kenčiančiosios** Bažnyčios ekleziologija? Kodėl niekur ir niekieno neatsižvelgiama į aibę faktų, susikaupusių metų metais "Lietuvos Bažnyčios kronikoje" ir liudijančių sąmoningą Bažnyčios priespaudą ir jos nuolatinį stūmimą į pašalį? Argi **religinis** tikinčiųjų persekiojimas nėra **teologinė kategorija**? Ar "ecclesia patiens" yra tik kenčiantieji skaistykloje?

Kol viso to nebus paregėta ir pabrėžta, tol išlaisvinimas iš vargo bus tik sociologinis tos ar kitos vietos šūkis, vadinasi, 'parapijinis reikalas'. Išlaisvinimo teologija kaip įnašas visuotinei Bažnyčiai bei jos santykiui su pasauliu galės būti vertinga savyje ir verta dėmesio iš šalies tik tada, kai pagrindinė jos sąvoka **išlaisvinimas** taps visuotine **žmogiškojo** išlaisvinimo kategorija. Nes regėti kolonializmą P. Amerikoje, o neregėti jo R. Europoje yra dvasinės trumparegystės ženklas ir intelektualinis nesąžiningumas, kuriuo,

kaip netrukus matysime, yra kaltinama Tikėjimo kongregacija išlaisvinimo teologijos atžvilgiu. Tačiau pastangų pereiti į tokį visuotinumą išlaisvinimo teologijoje kaip tik neregėti: net neregėti noro **praregėti.**

Apie R. Europos išlaisvinimą nekalba joks išlaisvinimo teologas ir jokio kelio šiam išlaisvinimo nerodo. Atvirkščiai. Savo peršama revoliucija vietoj reformos išlaisvinimo teologija tiesiog užsisklendžia nuo R. Europos, kadangi šiosios išlaisvinimas revoliucijos keliu yra visiškai neįmanomas. Tai yra jau įrodžiusios R. Vokietija, Vengrija ir Čekoslovakija. Po bandymų išsilaisvinti revoliucijos keliu šių tautų priespauda tik padidėjo. Pralaimėta revoliucija visados yra baisesnė, negu neruošta revoliucija. Tai ypač tinka mažai mūsų tautai, kuri jau ir taip yra netekusi trečdalio savo narių karo ir pokario sąmyšiuose.

Trumpai tariant, išlaisvinimo teologijos 'išlaisvinimas' mums maža ką sako: tiek savo **apimtimi,** kadangi jo svoris gula ant socialinio vargo ir apsirėžia kova su kapitalistine struktūra; tiek savo **būdu,** kadangi revoliucijos kelias mūsų tautai būtų pražūties kelias. Išlaisvinimo teologijos užmojį tapti įnašu visuotinei Bažnyčiai reikia tad laikyti teologų putlumu, kaip jį laiko ir ne vienas P. Amerikos vyskupas. "Liaudies Bažnyčia" mums yra tokia pat atgrasi sąvoka, kaip ir "liaudies vyriausybė" ar "liaudies respublika". Išlaisvinimo teologų skelbiama "liaudies klasių ir jų organizacijos hegemonija" yra mums per daug gerai pažįstama, jog tikėtume, kad iš jos "išaugs nauja visuomenė"[107] — **nauja** ne fakto, bet **vertės** prasme.

2. Marksistinis pobūdis

Išlaisvinimo teologijos tyla komunistiškai valdomų tautų atžvilgiu ir jos pasitikėjimas socialistine sistema ("socialistinė visuomenė, – pasak L. Boffo, – teikia objektyviai geresnių sąlygų Bažnyčios visuotinumui reikštis") remiasi **marksistiniu sandu**, kuris, tarsi koks požeminis šaltinis, gaivina jos idėjas bei pastangas. Tikėjimo kongregacija savo instrukcijoje yra nurodžiusi į šį sandą gana įsakmiai (plg. VI, 10; VII, 1-13; VIII, 1-13; X, 16).

Bet kaip tik ana nuoroda labiausiai ir piktina išlaisvinimo teologijos atstovus, šalininkus bei užtarėjus. K. Fusselis, pavyzdžiui, kritikuodamas Tikėjimo kongregacijos nuorodą, vadina ją "beatodairiškai piktu (kaltschnauzig) taiklumu, kuriuo instrukcija mėgina išlaisvinimo teologiją tapatinti su marksizmu, nusikalsdama bet kokiam intelektualiniam sąžiningumui bei rūpestingumui"; tai rodą "partinį kongregacijos nusistatymą teorijų kovoje: marksizmas turįs iš anksto būti pasmerktas kaip apakimas".[108] O kardinolas P. E. Arns, Sao Paulo arkivyskupas, neseniai kalbėdamas spaudos atstovams Romoje, išlaisvinimo teologijos įglaudimą į marksistinę ideologiją paskelbė esant **nuodėme** arba **neteisybe** vargšų atžvilgiu, kadangi P. Amerikos vargšai nesiekią nei turto, nei valdžios; jie tik norį padoriai pragyventi.[109]

Kodėl tokios priešybės? Ar Tikėjimo kongregacija iš tikro neapdairiai ir todėl neteisingai teigia, esą marksizmas "beveik mistiškai žavi" išlaisvinimo teologiją (VII, 4)? — Įvairiopą šios teologijos sąlytį su marksizmu esame minėję jau ir anksčiau (plg. šio str. I, 2; II, 2,3). Čia nūn mėginsime paryškinti tik tuos teiginius, kurie išlaisvinimo teologiją **neabejotinai** sieja su marksizmu

— su jo teorija ir praktika. Žinoma, galima ginčytis, ar šie teiginiai yra **iš vidaus** suaugę su materialistine pasaulėžiūra, o tuo pačiu ir su religijos neigimu, kaip tai juos interpretuoja Tikėjimo kongregacijos instrukcija (plg. VII, 6, 9). Tačiau vargu ar būtų galima abejoti, kad šie teiginiai yra pasiimti iš marksistinės sociologijos ir kad todėl jie visą išlaisvinimo teologiją neišvengiamai lenkia marksistinės sistemos kryptimi.

Patys išlaisvinimo teologijos atstovai, ypač G. Gutierrez, anaiptol nesigina, kad jie analizuoja visuomenės sąrangą pagal marksistinį metodą. Dar daugiau: G. Gutierrez yra tiesiog įsitikinęs, jog "socialinės bei politinės problemos Lotynų Amerikoje nėra galimos išspręsti, nepasigelbstint marksistine analize ir iš jos kylančia klasių kova".[110] Tai vaizdžiai patvirtina L. Boffas. Jis rašo: "Mums reikia analizuoti tikrovę moksliškai, tačiau taip, kad tai suprastų ir liaudis. Štai, sakysime, priemiestyje esama skurdo. Analizuoti tai moksliškai reiškia rasti priežastį, kodėl šio skurdo esama. Nes jis yra kilęs ne iš tinginystės, ne iš dar neišnaudotų galimybių, o iš **būdo**, kaip žmonės pasiskirsto už darbą gautą atlygį. Dirba **visi**, bet kai kurie, valdantieji kapitalą, grobia didesnę visų uždarbio dalį. Jie perka darbą, stumia kitus į visuomeninio gyvenimo pašalį ir tuo kildina skurdą. Šitaip vargšas virsta nuskurdėliu arba kapitalistinės visuomenės atmata (Subprodukt)".[111]

Tokia skurdo priežasčių analizė yra aiškiai pasiskolinta iš Markso. Tai tezė iš komunistų manifesto: "Modernusis darbininkas, užuot žengęs kartu su pramone priekin, vis labiau smunka net žemiau už savos klasės sąlygas. Darbininkas virsta skurdžiumi (Pauper)".[112] Nėra abejonės, kad, norint vargą pašalinti, reikia "ieškoti jo priežasčių, kurios jį kildina ir veda

prie žmogaus teisių pažeidimo", kaip pastebi L. Boffas (op. cit. p. 60). Tačiau kodėl **prieiga** prie šių priežasčių turi būti **marksistinė**? Ar Markso sociologija iš tikro yra tokia, jog išaiškina visuomeninės istorijos vyksmą bei jo pakaitas, galiodama net ir šiandien? Išlaisvinimo teologija teisingai laiko išeities tašku "kiek galima geresnį socialinės, ūkinės, kultūrinės ir religinės tikrovės pažinimą".[113] Tačiau kodėl šis pažinimas turi būti vykdomas pagal marksistines prielaidas? Argi marksizmas yra vienintelė visuomeninio vyksmo bei jo sąrangos interpretacija?

Jeigi išlaisvinimo teologija šią interpretaciją vis dėlto renkasi ir savai analizei taiko, tai ji privalo tiek savo pasirinkimą, tiek pritaikymą pagrįsti bei pateisinti. **Ji privalo visų pirma galynėtis su pačiu marksizmu,** įrodydama jo pirmenybę ryšium su kitomis visuomenės interpretacijomis, sakysime, su socialine Bažnyčios doktrina ar su socialiai įpareigota privatinės nuosavybės teorija, kuri, pavyzdžiui, dabar yra įgyvendinta V. Vokietijoje. Rinktis marksistinę interpretaciją kaip savaime aiškią reiškia būti nekritiškam ir aklam visai tai visuomeninei sąrangai, kuri yra kaip tik išaugusi iš marksistinės teorijos: tai R. Europos ir ne vieno krašto Azijoje, Afrikoje ir P. Amerikoje sąranga, kuri anaiptol nepasiteisina nei ekonomiškai, nei socialiai, nei religiškai ir kurioje žmogaus teisės net dar dažniau žeidžiamos.

Kuo gi išlaisvinimo teologija remiasi tikėdamasi, kad įgyvendintas P. Amerikoje marksizmas bus kitoks, negu R. Europoje? Ar minėtu 'katalikiškuoju substratu'? Tačiau, sakysime, Lenkijoje katalikiškasis substratas yra gal net stipresnis ir gilesnis, negu P. Amerikoje. O vis dėlto marksistinė Lenkijos sąranga yra didžiai

slogi ir socialinio aprūpinimo, ir žmogaus teisių, ir galop religijos atžvilgiu. Todėl išlaisvinimo teologai neturėtų rūstintis bei piktintis, jei Tikėjimo kongregacija juos perspėja, kad visų pirma jie patys išsilaisvintų iš "klasių kovos mito" ir paregėtų "tą karčią istorinę patirtį, prie kurios klasių kova yra privedusi" (XI, 11).

Marksistinė yra ir išlaisvinimo teologijos kalba apie vargšus kaip "istorijos subjektą", vadinasi kaip jėgą, kuri ateityje "formuos būsimąją visuomenę", vis labiau "tardama savo žodį" ir vis labiau neigdama "elitinį nusistatymą".[114] Pasak L. Boffo, "istorinis laisvinimosi subjektas yra prispausta liaudis, kuri savo priespaudą įsisąmonina, organizuojasi ir planuoja praktinių žingsnių, siekiančių mažiau priklausomos ir mažiau neteisingos visuomenės. Kitos klasės gali ir privalo jungtis į šiuos prispaustųjų planus, bet jos negali perimti vadovavimo . . . Liaudis pati ima savo likimą į savo rankas".[115] Tai ir yra ta "liaudies hegemonija" (P. Richard) arba "politinis proletariato viešpatavimas", kaip tai nusakė Marksas.[116] Tačiau kaip tik šia liaudies hegemonija arba pastanga padaryti liaudį vadovaujančiu istorinio vyksmo subjektu išlaisvinimo teologija ir įsijungia į marksistinio sąjūdžio eigą.

Komunistų manifeste Marksas yra rašęs: "Fantastinis būsimos visuomenės vaizdavimas kyla tada, kai proletariatas yra dar labai neišsivystęs, vadinasi, kai jis dar pats pergyvena savo padėtį fantastiškai ir pasiduoda savam nesąmoningam įkarščiui (Draengen) keisti visuomenę" (p. 557). Užtat Marksas perspėja, kad buržuazinės visuomenės pašalinimas tokiu metu "yra būtinai pasmerktas nepasisekti kaip tik dėl ano dar neišsivysčiusio proletarų stovio (Gestalt)". Net ir kritiniai komunistinių raštų reikalavimai, pvz. "pašalinti miesto ir kaimo skirtybes", "skelbti visuomeninę harmoniją",

"paversti valstybę tik gamybos administratore", — net ir "šie reikalavimai teturi grynai utopinės prasmės".[117] Kaip tad įsąmoninti proletariatą, kad jis žiūrėtų tiek pats į save, tiek į savo ateitį nebe fantastiškai, o **realiai**?

Į tai atsakė ir tuo būdu Marksą papildė Leninas. Savo rašte "Kas daryti?" (1902 m.) jis pabrėždamas nurodo, kad "politinė klasių sąmonė darbininkams gali būti įdiegta tik **iš šalies**, vadinasi, iš tokios srities, kuri buvoja anapus ekonominės kovos, anapus santykio tarp darbininkų ir darbdavių. Ką tad daryti, kad darbininkams būtų perteiktas politinis susipratimas?" (I, 240). Kitaip truputį šį klausimą nusakius, jis skamba: **kas** įsąmonina proletariatą kovai už išsilaisvinimą? Lenino atsakymas yra aiškus: "Mūsų laikais, – rašo jis, – tik **partija** gali būti revoliucinių jėgų avangardas".[118] Ši nuoroda yra įsitvirtinusi marksistiniame sąjūdyje lig pat mūsų dienų. Ne proletariatas **kaip toks** veda kovą, bet partija: tai ji anuos Markso minimus nuskurdėlius sąmonina, tai ji juos organizuoja, tai ji yra istorijos subjektas.

Ir staiga mums aiškėja Bažnyčios vaidmuo P. Amerikos vargšams; vaidmuo, kaip jį supranta bei vykdo išlaisvinimo teologija. Šio žemyno vargšus ji vaizduoja taip, kaip Marksas savo laikų neišsivysčiusį bei nesąmoningą proletariatą. Bet štai, Bažnyčia įsipareigoja šiems vargšams, eina į juos, atveria jiems akis jų pačių būklei ir organizuoja juos kovai už išlaisvinimą. "Bažnyčia tampa liaudies tribūnu", vaizdingai nusako L. Boffas šį Bažnyčios vaidmenį.[119] Savimi pačia Bažnyčia buvoja, be abejonės, anapus ekonominės bei politinės srities, vadinasi, ji yra ta Lenino minima sritis "iš šalies", kuri vienintelė tegali įdiegti vargšams jų **kaip vargšų** sąmonę. Įsipareigoti vargšams reiškia giliausia prasme įsipareigoti šiai proletarinei sąmonei, iš kurios paskui teka ir organizacija, ir kova, ir galop išsilaisvinimas.

Enciklikoje "Mater et magistra" (1961 m.) popiežius Jonas XXIII neigia Bažnyčiai metamą kaltinimą, esą ji "vargšams skelbusi nuolankumą" (I, 2). Žiūrint į šį kaltinimą formaliai, jis yra, žinoma, neteisus, kadangi Bažnyčia yra skelbusi ir vargšų teises. Tačiau, antra vertus, Bažnyčia niekad nėra raginusi vargšų **susivokti** ir **kovoti**. Ji niekad nėra žadinusi jų sąmonės, kad jie esą **jėga** ir todėl galį pasukti istorijos ratą kita, jiems naudingesne, kryptimi.

Čia tad ir slypi skirtumas tarp ankstesniųjų Bažnyčios pasisakymų (Leonas XIII, Pijus XI, Jonas XXIII) vargšų reikalu ir dabartinių išlaisvinimo teologijos užmojų. Išlaisvinimo teologija kalba ne **apie** vargšus kitiems, bet ji kalba **vargšams** patiems. Ji kalba jiems taip, jog jie suvoktų savyje glūdinčią **galią** ir susiorganizuotų, nes "jei liaudžiai stinga tokios ar kitokios organizacijos, tai liaudis nepajėgia mobilizuoti savų jėgų"; vargšai kaip jėga reiškiasi tik organizacijos pavidalu; tik tada jie tampa "tikru liaudies sąjūdžiu"; be organizacijos jie manąs, kad jų būklė esanti "Dievo norėta", ir todėl lieką neveiklūs. "Tik tada, kai pirmūnams (Vorreitern) pasiseka masę išjudinti, kad ji kovotų už savo gyvenimo sąlygų pagerinimą, ji liaujasi buvusi pasyvi ir imasi savomis jėgomis spręsti savas problemas . . . Liaudis atranda savo vertę ir planuoja savo ateitį kaip siekiamą tikslą, nieko nesiskolindama iš mokyto ir valdančio elito".[120]

Tokiais liaudies sąjūdžio pirmūnais P. Amerikoje kaip ir turį būti, pasak išlaisvinimo teologijos, **Bažnyčios atstovai**. Per liaudies bendrijas Bažnyčia įvairiopu būdu "veikliai dalyvauja liaudies sąjūdyje ir virsta svarbiu veiksniu liaudžiai formuotis" (op. cit. p. 510). P. R. de Oliveira neabejoja, kad Bažnyčia "šiam sąjūdžiui įspaudžia savų bruožų", ir kaip pavyzdį mini sandinistų

revoliuciją Nikaragvoje, kur religija "giliai perskverbia revoliucijoje dalyvaujančius krikščionis" (t.p.). Trumpai tariant, **Bažnyčia P. Amerikos vargšams yra tai, kas partija marksistiniam sąjūdžiui,** būtent: ji diegia jiems klasės sąmonę, ji juos organizuoja ir tuo būdu ruošia visuomeniniam perversmui. O kadangi šis perversmas, išlaisvinimo teologų įsitikinimu, galįs įvykti tik revoliucijos keliu, tai Bažnyčia savaime esti įtraukiama ir į revoliuciją kaip aktyvi jos dalyvė, ką Nikaragvoje regime labai aiškiai.

Visa tai rodo, kad iš Markso pasiskolinta visuomenės analizė anaiptol nelieka tik teorinė priemonė, tik **įrankis** pažinti. Ji savaime veda į marksistinę praktiką, paverčiančią Bažnyčią šios praktikos veiksniu. Ši gi praktika, įvykdyta kaip visuomeninė sistema, vieną neteisybę pakeičia kita, kas R. Europoje yra išėję aikštėn visu siaubumu. Štai kodėl Tikėjimo kongregacija ir perspėja išlaisvinimo teologiją nepasitikėti klasių kovos principu (plg. IX, 10) ir nemanyti, esą perversmas marksistiniu metodu išlaisvinsiąs vargšus iš sunkios jų padėties, nes "nuversti neteisybę gimdančias struktūras revoliucine prievarta dar anaiptol nereiškia tuo pačiu (ipso facto) įvesti teisingą valdymo sistemą" (XI, 10).

Užtat Tikėjimo kongregacija ir kreipia išlaisvinimo teologų dėmesį į tai, kad "milijonai mūsų amžiaus žmonių teisėtai ilgisi atgauti pagrindines laisves, kurias jiems išplėšė totalistinės ir ateistinės valdymo formos, atėjusios valdžion revoliuciniu bei prievartiniu keliu. Tai mūsų laikų gėda, kurios nevalia neregėti: ištisos tautos yra laikomos žmogų niekinančioje priespaudoje, skelbiant, esą tai neša laisvę. Tad ir visi tie, kurie — gal net nesąmoningai — virsta tokios priespaudos sąjungininkais, galop išduoda vargšus, nors ir tvirtintų jiems tarnaują" (XI, 10). R. Europa gali tik patvirtinti šiuos žodžius.

3. Utopinis pobūdis

Tai betgi, kas išlaisvinimo teologijai yra būdingiausia ir kas sudaro didžiausią jai grėsmę, Tikėjimo kongregacijos pavadintą tiesiog "mirtina iliuzija" (XI, 9), yra **utopinis jos pobūdis.** Geriausiai šią utopiją yra išreiškęs L. Boffas: "Reikia žmones, esančius kalėjime, įsąmoninti ir veikti taip, jog nė vieno ten nebūtų; reikia sudaryti sąlygas, kad visi būtų paleisti laisvėn. Pažangos pačiame kalėjime nepakanka. Žmonės turi išeiti laisvėn — ilgo išsivystymo eigoje, kai užtvaros bus nuverstos ir kai kalėjimas bus tiek perkeistas, jog liausis buvęs kalėjimu".[121] Kalėjimas čia yra visuomeninės sąrangos prasmuo, kuris skelbia: visuomeninę sąrangą reikia ne gerinti iš vidaus, ją reformuojant, bet reikia ją sugriauti, kad po jos atsirastų nauja sąranga, visiškai nebepanaši į buvusiąją. Išlaisvinimo teologija regi šioje naujojoje sąrangoje Dievo karalystės pradžią žemėje. **Kova už vargšų išlaisvinimą yra kova už Dievo karalystės statymą bei ugdymą:** "Tikroji krikščioniškųjų liaudies bendrijų kovos tema yra vis labiau tarp vargšų sudabartinti (gegenwaertig machen) Dievo karalystę ir jos pažadus."[122]

Ypač su dideliu entuziazmu kalba apie šį Dievo karalystės sudabartinimą liaudies bendrijų vadovai (animadores). "Svarbiausias mūsų pasiuntinybės uždavinys (Auftrag) yra sudabartinti Dievo karalystę" (C. Z. Mera); "mes, jaunieji įsipareigoję krikščionys, bėdos atveju kovosime net ir ginklu drąsiai bei galingai, kaip Kristus mums yra įsakęs, jog mūsų pastangos tęstų toliau naujo žmogaus kūrimą, prasidėjusį liepos 19 dieną (Samozos nuvertimas, **Mc.**), kai mums pasisekė atverti duris laisvoje Nikaragvoje statyti Dievo karalystę" (C. M. Sanchez); "aš pats jaučiu didelę parei-

gą statyti Dievo karalystę, apie kurią Jėzus Kristus Evangelijoj taip dažnai kalba... Mes dalyvaujame (revoliucijoje), nes tikime, jog naujojoje Nikaragvoje pasiseks sukurti naują žmogų".[123]

Tikėjimo kongregacijos instrukcija vadina šį entuziazmą "žemiškuoju mesianizmu" (IX, 4), mėginančiu eschatologinę Dievo karalystę kurti žmogiškosiomis pastangomis ir tuo būdu "istoriją padaryti subjektu save pačią išganomojo vyksmo" (IX, 3). Kad tai nėra kokia nors Tikėjimo kongregacijos išsigalvota mintis, o pačios išlaisvinimo teologijos prielaida, rodo L. Boffo žodžiai. Jis rašo: "Teisybė yra tokia svarbi, jog be jos nėra jokios Dievo karalystės" (Kirche ... p. 54). Su šiuo teiginiu reikia sutikti be niekur nieko, nes ir Naujasis Testamentas kalba apie perkeistą bei atbaigtą pasaulį kaip apie **teisybės buveinę**: "Mes laukiame pagal jo pažadą naujo dangaus ir naujos žemės, kuriuose gyvena teisybė" (2 Pt 3, 13).

Tačiau mus nustebina tolimesni Boffo teiginiai, kalbą apie Dievo karalystės **ženklus** žemėje: "Ženklas gi, jog Dievo karalystė ateina ir apsigyvena mūsų miestuose, yra tai, kad su vargšais elgiamasi teisingai, kad jie dalyvauja gyvenimo ir visuomenės gėrybėse, kad jie yra gerbiami ir ginami nuo ekonominės ir politinės priespaudos" (t.p.). Bet ar iš tikro ekonominis ir socialinis vargšų būklės pagerinimas yra Dievo karalystės artėjimo ir apsigyvenimo **ženklas**? Ar apskritai yra galima Dievo karalystę matuoti **tokiomis** gėrybėmis? O jei išlaisvinimo teologai šitaip galvoja, tai reiktų kreipti jų dėmesį ne tik į R. Europą, kurioje vyrauja struktūrinis vargas, bet ir į V. Europą, kurioje įgyvendinta **struktūrinė gerovė**, vadinasi, kurioje vargas yra tik arba asmeninė kaltė, arba atsitiktinė ir praeinanti nelaimė. V. Vokietijoje, pavyzdžiui, **kiekvienas**, kuriam

stinga žmogiškojo pragyvenimo reikmenų (pinigo, buto, maisto, aprangos, darbo . . .) **pačiu įstatymu** (t.y. teisingumu, ne malone!) yra aprūpinamas, kad nevargtų. Žmogaus teisės čia yra gerbiamos visų žmonių, neišskiriant nė didžiausių nusikaltėlių ar teroristų. Jokios ekonominės, socialinės ar politinės prievartos niekam nedaroma, nes nuo to kiekvieną saugo administraciniai teismai, kuriems galima apskųsti bet kokius organus, bet kokios įstaigos ar įmonės veiksmą. Taigi: visos L. Boffo reikalaujamos gėrybės kaip Dievo karalystės ženklas Vokietijoje — jos politinėje bei socialinėje sistemoje — yra įgyvendintos.

Tačiau būtų tikras Dievo karalystės įžeidimas kalbėti apie jos atėjimą bei apsigyvenimą Vokietijos miestuose. Jeigu Dievo karalystė iš tikro istorijoje kuo nors ir reiškiasi, tai tik ne tuo, kuo ją regimai norėtų patirti išlaisvinimo teologija. V. Europos sistema, pašalinusi struktūrinį vargą ir įvykdžiusi struktūrinę gerovę, nė žingsnelio nėra žengusi priekin Dievo karalystės linkui: atrodo, kad niekur tiek neaukojama pinigų Afrikos ir P. Amerikos vargšams, kaip V. Europoje (ypač Vokietijoje); kartu betgi niekur tiek nenužudoma negimusių kūdikių, kaip toje pačioje V. Europoje (ypač Olandijoje, kurioje struktūrinio vargo iš viso nė neregėti). Socialinė ir ekonominė gerovė bei laisvė anaiptol nekeičia žmogaus širdies ir nenugali nuodėmės. Nes **laisvė ir gerovė yra ertmė, kurioje įsikuria ne tik dorybė, bet ir nuodėmė.** O kas gi galėtų tvirtinti, kad V. Europa šiandien yra šventesnė, nei prieš šimtą ar du šimtu metų?

Istorija pačia savo eiga yra **dialektinė,** todėl apie kokią nors regimą Dievo karalystės pažangą — jos atėjimą ar apsigyvenimą — istorijoje negali būti nė kalbos. Reikia tik stebėtis, kad išlaisvinimo teologija, tiek daug

rašydama apie vargšų išlaisvinimą kaip Dievo karalystės statybą, niekur nemini šių Evangelijos žodžių: "Fariziejų paklaustas, kada ateis Dievo karalystė, Jėzus atsakė jiems tardamas: 'Dievo karalystė neateina regimai (cum observatione — meta paratereseos), ir niekas nesakys: štai ji čia ar tenai. Nes Dievo karalystė yra jumyse" (Lk 17, 20-21). Tai reiškia: **jokia pasaulio padėtis nerodo Dievo karalystės žemėje.**

Dievo karalystės ir istorijos santykį sprendžia ir Vatikano II susirinkimas, tačiau ne išlaisvinimo teologijos kryptimi. Susirinkimas pripažįsta, kad Bažnyčia siekia, "jog ateitų Dievo karalystė" (konst. "Gaudium et spes", nr. 45). Dar daugiau: susirinkimas pripažįsta, kad "žemiškoji pažanga yra labai svarbi Dievo karalystei", kadangi "ji gali prisidėti geriau sutvarkyti žmonių bendruomenę" (t. p. nr. 39). Betgi susirinkimas čia pat pabrėžia, kad Dievo karalystė "ateina į šią žemę vien Dievo galybe" (dekr. "Ad gentes", nr. 42) ir kad todėl mes nežinome nei laiko, nei **būdo**, kada ir kaip tai vyksta ar įvyks (pgl. konst. "Gaudium et spes", nr. 39). Vienintelį tikrą ženklą Dievo karalystės atėjimo bei buvojimo žemėje Bažnyčia regi Kristuje, "Dievo ir žmonių Sūnaus asmenyje" (konst. "Lumen gentium", nr. 5). Visa kita lieka paslaptingoje tamsoje: Dievo karalystė "jau yra žemėje", tačiau "slėpiningu būdu" (konst. "Gaudium et spes", nr. 39).

Tarti todėl, kad ta ar kita pasaulio padėtis — ekonominė, socialinė, kultūrinė — yra Dievo karalystės **ženklas**, reiškia tarti, kad ji štai čia ar ten, vadinasi, tarti tai, ko nei Kristus pats netarė, nei mums neleido tarti (plg. Lk 17, 21). K. Rahneris mano, kad "būtų net absoliutinė ir pagrindinė erezija, jei žmogus norėtų kokią nors pasaulyje randamą būklę suprasti kaip savo išganymą".[124] Žinoma, išlaisvinimo teologija taip toli dar

neina. Tačiau kai Gutierrez pabrėžia, jog pasaulio istorija ir išganymo istorija sudaro **vieną** vyksmą ir kad todėl pasaulio istorija apima ir išganymo istoriją, šioje konkrečiai reikšdamasi; arba kai liaudies bendrijų vadovai džiūgauja sandinistinėje Nikaragvoje statą Dievo karalystę bei kurią naują žmogų, — tai ligi įsitikinimo, kad vargšų laisvinimas yra Dievo karalystės atėjimo **ženklas**, lieka tik labai mažas žingsnelis.

Nėra abejonės, kad privalu vykdyti teisybę žemėje; kad reikia šalinti vargą ir prievartą. Bet taip pat nėra abejonės, kad visos šios žmogaus pastangos Dievo karalystės neartina, kadangi jos nenugali ir iš istorijos nepašalina **blogio**, kuris visų pirma yra ne ekonominio ar socialinio, o dvasiškai-moralinio pobūdžio, slypįs, kaip Tikėjimo kongregacija sako, "žmogaus asmenybės širdyje" (IV, 12). Todėl bet koks entuziazmas, pasitinkąs ekonominę pažangą; bet koks pasitikėjimas perversmu ar revoliucija kaip būdu priartinti Dievo karalystę; bet kokia viltis, jog proletarų klasės pergalė sukurs **žmogų-brolį**, skamba kaip **utopija**, nerandanti pateisinimo nei praeityje, nei ypač dabartyje, kai mūsų akivaizdoje yra išaugusios socialistinės sistemos — dar neteisingesnės ir nežmoniškesnės, negu buvusiosios. "Utopinis socializmas", kurį mini kard. J. Ratzingeris savo laiške L. Boffui, kaip tik ir sudaro didžiausią grėsmę išlaisvinimo teologijai. Žinoma, kiekviena utopija ne sykį uždega minią, kaip yra buvę ir Rusijos revoliucijos pradžioje 1917-18 metais, tačiau vykdoma tikrovėje utopija atsisuka tiek prieš jos skelbėjus, tiek galop ir prieš jos sekėjus. Sudužti lemta kiekvienai utopijai, nes ji yra fantastinė pastanga eschatologiją perkelti istorijon.

4. Įsipareigojimo pinklės

Be šios vidinės grėsmės sudužti, vykdant socialistinę utopiją, išlaisvinimo teologija slepia savyje dar vieną pavojų, būtent: **paversti Bažnyčią hipotezių skelbėja.** Jau šio straipsnio pradžioje minėjome politinės teologijos (J. B. Metz) reikalavimą, kad Bažnyčia tartų savo žodį konkrečiais visuomeniniais klausimais, net ir rizikuodama skelbti tik atsitiktinę hipotezę. Lengva pastebėti, jog išlaisvinimo teologija šį reikalavimą vykdo visu stiprumu, vis grįsdama savo siekius Šventuoju Raštu, nes kitaip jie nebūtų teologiniai. Bažnyčios priedangoje ir Evangelijos šviesoje "liaudies bendrijų nariai, — rašo L. Boffas, — permąsto savo gyvenimo problemas" (p. 224), — tačiau gyvenimo ne jo santykyje su Dievu, bet jo santykyje su pasauliu, esnčiu čia pat už durų". Evangelijos skaitymas ir bendras pokalbis, — vaizduoja Boffas minėtą permąstymą, — teikia liaudies bendrijoms pagalbos susivokti socialinio elgesio reikaluose. Visa kenčiančios liaudies problematika esti jungiama bendruomenėn: nedarbas, per menkas atlygis, blogos darbo sąlygos, viešų susisiekimo priemonių stoka ir kitkas . . . Į Evangeliją vargšai žiūri kaip į galynėjimąsi su savo gyvenimo padėtimi".[125]

Bet kaip tik čia Bažnyčia ir patenka į pinkles. Nes **įsipareigoti vargšų išlaisvinimui reiškia įsipareigoti konkrečiai socialinei ir politinei programai,** be kurios anos Boffo minimos problemos negalėtų būti nei svarstomos, nei juo labiau sprendžiamos. Juk reikia esamą visuomeninę santvarką ne tik griauti, bet ir žinoti, **kas** bus statoma, ją sugriovus. Kitaip išlaisvinimas virsta anarchija — pagal A. I. Gerceno šūkį, formuluotą jo veikale "Nuo kito kranto" (1848-50): "Mes nestatome,

mes tik griauname." Jei dirbančiųjų atlygis yra per menkas, tai reikia žinoti, **kiek** jis turįs būti pakeltas ir **kaip** šis pakėlimas atveiksiąs į visą krašto ūkį. Jei darbo sąlygos yra blogos, tai reikia žinoti, **kokios** jos privalėtų būti ir **kaip** jos turėtų būti gerinamos. Jei kyla nedarbas, tai reikia žinoti, **kur** ir **kaip** būtų galima rasti naujų darboviečių. Be šitokios visiškai konkrečios programos kiekvienam ekonominiam ar socialiniam atvejui įsipareigojimas vargšams būtų tuščias ir net apgaulus.

Betgi Bažnyčia tokios programos neturi ir negali turėti. Tai yra pabrėžęs popiežius Pijus XI visiškai įsakmiai: "Ekonominėje bei socialinėje srityje Bažnyčia niekuomet nėra pateikusi išdirbtos savos programos, nes tai ne jos dalykas;" ji yra tik "aiškiai nubrėžusi pagrindinius dėsnius", kuriuos "pritaikyti įvairioms laiko, vietos ir tautų aplinkybėms" yra jau nebe Bažnyčios kaip bendrijos, o atskirų krikščionių ar jų grupių uždavinys (encikl. "Divini Redemptoris" 1937 m. nr. III, 19), kuris tačiau niekad neprivalo būti vykdomas Bažnyčios ar Evangelijos vardu. Todėl Tikėjimo kongregacija ir pabrėžia, kad "visuomenę formuoti yra pats pirmykštis pasauliškių pašaukimas; jis liečia juos giliai asmeniškai (hoechstpersoenlich)" (XI, 14).

Bažnyčios susilaikymas nekurti konkrečių ekonominių ir socialinių programų yra pagrįstas pačiu Kristaus elgesiu kaip tik tokių konkrečių atvejų proga. "Vienas žmogus iš minios tarė jam: 'Mokytojau, liepk mano broliui, kad pasidalintų su manimi palikimą'. Jis atsakė: 'Žmogau, kas gi mane skyrė jūsų teisėju ar dalintoju" (Lk 12, 13-14). Ar tai reiškia, kad Kristus buvo šiai **konkrečiai** neteisybei abejingas? Anaiptol! Atsisakydamas būti teisėju ir dalintoju, Kristus betgi pridūrė: "Saugokitės bet kokio godumo!" (Lk 12, 15). Tai ir buvo taikoma broliui, pasiglemžusiam visą palikimą. Tai buvo Evan-

gelijos dėsnis, kuriuo privalo būti matuojamas bet koks medžiaginių gėrybių skirstymas: **nesiglemžti jų pagal savą godumą.** O kaip konkrečiai pagal laiką ir vietą turi būti jos padalintos, Kristus nurodyti atsisakė ir skirstytojo vaidmens nesiėmė.

Taip nūn elgiasi ir Bažnyčia. Ne Mesijo ir ne jo įsteigtos Bažnyčios dalykas yra skirstyti bei dalinti istorijoje augančias ar menkėjančias gėrybes. Išlaisvinimo teologija eina atvirkščiu keliu ir kaip tik verčia Bažnyčią pasidaryti šių gėrybių teisėja ir dalintoja. Įžengusi į šį kelią, Bažnyčia neišvengiamai įsipainioja į neišsprendžiamas problemas, kadangi ji šioje srityje neturi nei kompetencijos, nei juo labiau neklaidingumo. Čia ji gali skelbti tik hipotezes, kurios nieko neįpareigoja ir kurios todėl žadina kritiką ir galop nepasitikėjimą Bažnyčios uždaviniu. Ekonominėms, socialinėms, politinėms hipotezėms skelbti Bažnyčia yra nereikalinga. Teologinis šių hipotezių pamušalas visados yra tik dirbtinė priedūra.

L. Scheffczykas, vokiečių dogmatikas ir dogmų istorikas, yra gražiai apibūdinęs šį pavojų Bažnyčiai, besiryžtančiai po Vatikano II susirinkimo plačiau atsiverti pasauliui. "Istorija, — sako L. Scheffczykas, — teikia mums pakankamai pavyzdžių, kad krikščionybė nuolatos esti piktnaudžiojama žemiškai-žmogiškiems tikslams. Tai prasidėjo jau su Konstantinu Didžiuoju... Šios neigiamos patirtys turėtų paaštrinti mūsų žvilgsnį dar gilesniam pavojui, būtent: **imdamasi vykdyti žmogiškuosius uždavinius, krikščionybė netenka pačios savęs.** Griežtas krikščioniškosios Evangelijos tapatinimas su žmoniškumo idėja ir su veikla pasaulyje anaiptol nestiprina religinio prado ir nepadaro jo reikšmingesniu. Priešingai, tapatindamasi su žmogiškaisiais reikalavimais, krikščionybė darosi nebereikalinga. Re-

ligija, kuri neturi nieko daugiau pasakyti, kaip tik tai, kas žmogui naudinga, greitai neturi jam iš viso nieko pasakyti. Bažnyčia, kuri išskirtinai įsipareigoja tarnauti žmogui ir pasauliui, prisiima tokį vaidmenį, kokį marksistinėje teorijoje turi valstybė: vis labiau netekti reikšmės ir galop liautis buvus".[126]

Šie žodžiai yra parašyti maždaug prieš 20 metų, kai išlaisvinimo teologijos dabartiniu pavidalu dar nebuvo; jie todėl Scheffczyko ir nėra jai skirtinai taikomi. Tačiau savo turiniu jie tinka jai visu svoriu. Visa, ką išlaisvinimo teologija skelbia vargšams išlaisvinti, mes žinome ir be teologijos. Ar tad prasminga yra vadinti **teologija**, ir tai dar net 'nauja teologija', tai, kas esmėje yra marksistiškai nuspalvinta ir utopiškai apmesta **sociologija?**

* * *

Baigiant šį platoką išlaisvinimo teologijos aprašą ir kritines jai pastabas, kyla pats bendriausias, bet gal ir pats svarbiausias klausimas: **kur priklauso išlaisvinimo teologija mūsų dienų dvasinių sąjūdžių plote?** Atsakymą į šį klausimą, kaip autoriui atrodo, duoda popiežius Jonas-Paulius II savo enciklikoje "Dives in misericordia" (1980 m.). Ir jo atsakymas — **dialektinis.**

Kalbėdamas apie teisingumo sąmonę dabartinėje žmonijoje, popiežius pirmiausia pastebi, kad "teisingumo jausmas šiandienos pasaulyje atbunda ir taip sparčiai plinta, jog visa bado akis, kas teisingumui prieštarauja — vis tiek ar tai būtų santykiai tarp asmenų, ar tarp socialinių grupių bei 'klasių', ar tarp atskirų tautų bei valstybių, ar galop tarp politinių sistemų kaip tokių" (VI, 12). Tai pirmoji šios dialektikos pusė: **teisingumas yra aiškus šio meto žmonijos pergyvenimas ir reikalavimas.**

Antra vertus, rašo toliau popiežius, "sunku nepastebėti, kad programos, kurios kyla iš teisingumo idėjos ir kurių įgyvendinimas žmonių sambūvyje turėtų tarnauti grupėms ir bendrijoms, dažnoje praktikoje yra smarkiai žalojamos. Nors jos ir skelbiasi besiremiančios teisingumo idėja, vis dėlto jose laimi persvarą – tai rodo patyrimas — neigiamos jėgos, kaip pyktis, neapykanta ir net žiaurumas. Tokiu atveju tikrasis veiklos akstinas darosi troškimas priešininką sunaikinti, jo laisvę aprėžti arba jį net visiškai pajungti. O tai jau prieštarauja giliausiai prasmei teisingumo, kuris pačia savo esme siekia lygybės ir lygaus elgesio su besirungiančiomis grupėmis" (t.p.). Tai antroji šios dialektikos pusė: **teisingumas gali būti ir yra klastojamas.** "Žmonių veikla, — sako popiežius, — gali nutolti nuo teisingumo, nors ji ir buvo pradėta jo vardu" (t.p.).

Šioje atbudusios teisingumo sąmonės dialektikoje mes ir regime išlaisvinimo teologijos vietą. Nėra jokios abejonės, kad išlaisvinimo teologija yra gimusi iš augančios bei aštrėjančios teisingumo sąmonės, iš biblijinio teisybės alkio bei troškulio (plg. Mt 5,6); kad ji remiasi teisingumo idėja ir stengiasi kurti programų šiai idėjai įgyvendinti. Tuo ji ir įsijungia į bendrą dabartinės žmonijos nuotaiką gerinti visuomeninių grupių sambūvį. Tačiau taip pat sunku būtų neregėti, kad išlaisvinimo teologijos programa yra sustatyta pagal marksistinę visuomenės analizę; kad ji įima savin klasių kovos principą (net į Bažnyčios sąrangą!); kad ji skelbia ne laisvai vykdytiną visuomeninės santvarkos reformą, o prievartinę revoliuciją; kad galop naujo žmogaus ji laukia ne tiek iš vidinio atsinaujinimo, kiek iš socialinės struktūros pakeitimo. Šitokia programa, vykdoma praktiškai, kaip tik ir būtų teisingumo idėjos klastojimas, kadangi ji sunaikintų besirungian-

čių grupių lygybę: **išlaisvinimo teologija primygtinai reikalauja liaudies vadovavimo ir kitų nusilenkimo šiam vadovavimui.** O tai ir žaloja teisingumą. Popiežiaus keliama teisingumo sąmonės dialektika išlaisvinimo teologijoje išeina aikštėn visu ryškumu.

Tad ir pastarojo meto triukšmas, kilęs ryšium su Tikėjimo kongregacijos instrukcija išlaisvinimo teologijos reikalu, rymo ant šios dialektikos. Kas išlaisvinimo teologija **žavisi**, tas žavisi jos sąmone įžvelgti neteisybę ir atvirai tarti, kad tai neteisybė. Kas išlaisvinimo teologiją **neigia**, tas neigia pasitikėjimą jos programa **kaip grėsmę** pačiam teisingumui. Iš tikro betgi nereiktų išlaisvinimo teologija nei žavėtis, nei jos neigti, o tik suprasti jos dialektiką kaip vieną iš istorijos apraiškų, kurios išsivystydamos virsta savo pačių priešingybe.

108. **Kuno Fuessel, UEBER EINIGE ASPEKTE DES MARXISMUSVERSTAENDNIS DER KONGREGATION FUER DIE GLAUBENSLEHRE**, sudėt. veikale "Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen", Muenster-Freiburg i. d. Schweiz 1985, p. 108.

109. Plg. **WESTFAELISCHE NACHRICHTEN**, Muenster 1985, nr. 150: "Zwei Kardinaele zum Fall Boff".

110. Cit. **Prof. Lothar Roos, BEFREIENDE EVANGELISATION**, in "Westfaelische Nachrichten" 1985 m. nr. 161.

111. **Leonardo Boff, KIRCHE: CHARISMA UND MACHT**, p. 240.

112. **Karl Marx, DIE FRUEHSCHRIFTEN**, Stuttgart 1955, p. 558.

113. **X. Y., ORDENSLEBEN INMITTEN DES VOLKES**, in "Concilium" 1984 m. nr. 6, p. 446.

114. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 25, 29.

115. **Leonardo Boff**, op. cit. p. 24-25.

116. **Karl Marx, DIE FRUEHSCHRIFTEN**, p. 559.

117. **Karl Marx**, op. cit. p. 557-558.

118. **W. E. Lenin, AUSGEWAEHLTE WERKE**, Stuttgart 1952, t. I, p. 240, 248.

119. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 47.

120. **Pedro Ribeiro de Oliveira, WAS BEDEUTET ANALYTISCH 'VOLK'?**, in "Concilium" 1984 m., nr. 6, 532.

121. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 238.

122. **Leonardo Boff, EINE THEOLOGISCHE REFLEXION**, in "Concilium" 1984 m., nr. 6, p. 532.

123. Šie pasisakymai ir platesni aprašai "animadores" darbo liaudies bendrijose randami straipsnyje "Das Amt der Koordinatoren in der christlichen Basisgemeinde", in "Concilium" 1984 m., nr. 6, p. 494-498.

124. **Karl Rahner, ZUR THEOLOGIE DER ZUKUNFT**, Muenchen 1971, p. 9.

125. **Leonardo Boff, KIRCHE** . . . p. 224, 228, 225.

126. **Leo Scheffczyk, KIRCHE IM WANDEL**. Ihr Selbstverstaendnis im nachkonziliaren Zeitalter, in "Wort und Wahrheit", Wien 1966, nr. 12, p. 752.